
UC-NRLF
$B 45 318

STUDIEN ZUR WERTAXIOMATIK

Untersuchungen über Reine Ethik und Reines Recht

von

Theodor Lessing

Verlag von Felix Meiner in Leipzig
1914

STUDIEN ZUR WERTAXIOMATIK

Untersuchungen über Reine Ethik und Reines Recht

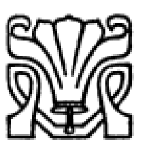
von

Theodor Lessing

Privatdozent der Philosophie an der Technischen Hochschule in Hannover

Zweite erweiterte Ausgabe

> **„Moralische Wahrheiten wie mathematische gehen nicht gleich der Wahrheit der Naturwissenschaft auf Wirklichkeit und Dasein. Sie sind giltig, auch wenn sie nicht wirklich sind.“**
> **John Locke**



Verlag von Felix Meiner in Leipzig
1914

Theodor Lipps in dankbarer Verehrung

Inhalt.

Vorwort.

Die meisten Gedanken dieser Schrift wurden 1908 in Band XIV des Archivs für Systematische Philosophie veröffentlicht. Der Verfasser hatte den Plan zu einem Buch über Wert und Wirklichkeit schon als Student entworfen und im Schlußkapitel einer Dissertation über African Spirs Erkenntnistheorie 1897 angedeutet[1]). Die geplante Arbeit führte den Titel ‚Die Geschichte des Ontologischen Bruchs'. Ein Teil ihres Inhalts wurde zehn Jahre später in die Schrift ‚Der Bruch in der Ethik Kants' aufgenommen. (Berner Studien zur Philosophie, 1908.) Die ersten Kapitel der hier vorliegenden Studien bildeten ursprünglich die Einleitung jener Kantschrift, aber erschienen auf Anraten des Herausgebers (Prof. Dr. L. Stein) gesondert. Dieser Rat hat sich wohlbewährt . . .

Fast ein Jahrzehnt waren die Forschungen des Verfassers durch Schicksalsungunst sehr behindert; er hatte sich zu begnügen, unter grober äußerer Hemmung in einer Reihe ästhetischer und psychologischer Werke das eigene Leben darzuleben und zumal in der Schrift ‚Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Eine Einführung in moderne deutsche Philosophie' eine im geistigen Kampf mit den drei letzten Deutschen von hohem Range verfestigte Weltanschauung niederzubannen. Dabei leitete weniger theoretisches als kulturelles und psychologisches Interesse. Aber gerade während dieser mehr künstlerischen Arbeit zeigten sich zumal in steter Beschäftigung mit Nietzsches Wertpsychologie und Wertgenealogie, viele Dunkelheiten und Widersprüche, die zu den hier veröffentlichten Studien hin drängten. Ein besonders schwerer autodidaktischer Studiengang, der durch Neigung und Beruf in der praktischen Naturwissenschaft verwurzelt, aber vor allem an Kants Werk orientiert war, dürfte mit ihnen einen vorläufigen Gipfel erreicht haben.

---

[1]) Kantstudien Band VI, 1.

Zu der zweiten erweiterten Auflage berechtigte die Erfahrung, daß die ,Reine Wertlehre' gleich allem Neuen und Unbekannten in oft entgegengesetzt urteilenden Kreisen Interesse erregt hat und Anregungen zu wichtigen Studien über Wert und Werthalten bot, die wohl auch in kommenden Jahren manche berufenen Geister beschäftigen müssen; finden wir doch kaum eine nötigere Aufgabe als die Ehrenrettung des absoluten Gesetzes. Zu dieser Zukunftwissenschaft der Legitimität soll die neue Auflage der fast vergriffenen Studien beitragen und die Ansprüche, die der Verfasser auf seine Vorarbeit gründen darf, bewahren . . .

Man möge aber nicht befürchten, daß die folgenden Prolegomena zu Ethik und Rechtsphilosophie neuen Dogmatismus und Rationalismus einleiten. Unser Ausgangspunkt ist die tiefste ethische Skepsis; ja der Desperatismus selbst. Wer viel Leben und Erfahrungswissen zu eigen hat, ist nicht genug Schulphilosoph, um statt zu leben, zu erfahren, zu schaun das alte Philosophenballspiel mit den schönen Wortbällen: Erfahrung, Erlebnis, Anschauung mitzuspielen; nicht naiv genug, um den Wirklichkeitswissenschaften ihre Wirklichkeitswahrheiten ungeprüft zu glauben, statt zu erforschen, was es wohl mit Wahrheitswahrheit auf sich habe und mit der strengen Forderung, theoretische Klärungen nicht mit dem üblichen aktuellen Gefrage nach Existenz und Wirklichkeit zu zerstören. Freilich sind auch die folgenden theoretischen Gedanken nicht Selbstzweck. Hinter ihnen stehen ethische und psychologische Interessen. Dennoch ist dem Verfasser seit der ersten Auflage nur immer klarer geworden, daß die Verbindung der Wertlehre mit praktischen Wissenschaften, zumal mit der Ethik, nur ein historisches Vorurteil war.*)

Schon der stets erneute unlösliche Streit der Wertpsychologen, ob Wert in einem Urteilsgefühle (Meinong), ob in den

[1]) Auf den folgenden Blättern wird der Begriff Ethik nicht im Sinn von ,Moral' gebraucht. Ein für die ,Moral' anstößiges Leben wie das Oskar Wildes, kann zugleich tief ethisch sein.

Tatsachen des Begehrens (Ehrenfels) oder in Akten des Gefallens und Mißfallens (Hermann Schwarz) verankert liege, hätte dokumentieren müssen, daß die Wertpsychologie kein Erlebnis des Vorziehens und Zurücksetzens, Gefallens und Mißfallens aufzuweisen hat, in welchem Wahrheit, Ehre, Gesundheit, Eigentum, Lust, Schönheit, Einheitlichkeit, Ökonomie und noch manches andere wertgehalten oder ihr Gegenteil unwert gehalten wird. Nicht ‚Werthaltungserlebnisse' stehen in Frage, die als solche denn doch wohl nur erlebt werden können und als seiendes Erleben wahrlich nicht da sind, d. h. Gegenstände von Bewußtsein sind. Über mein Erlebnis läßt sich als solches nicht streiten. Streiten aber läßt sich über die Brauchbarkeit oder Inadäquatheit jener fiktiven Substruktionen, mittels deren Hülfe ich zwar nicht seelische Erfahrung ‚mache', wohl aber über alle äußere wie innere Erfahrung mich zu orientieren versuchen kann. Hören und Sehen, Riechen und Tasten, die allesamt Sinnesempfindung heißen, sind im Erleben nicht minder verschieden, als logisches Urteilen, ästhetisches Gefallen, praktisches Schätzen, sittliches Billigen, die man mit einer ‚Psychologie des Werts' zu übermächtigen versuchte.

Die Entstehungsgeschichte dieses Buches hat freilich gefügt, daß den Wertuntersuchungen ein besonders inniges Verhältnis zu Ethik und Recht eingeräumt blieb. Das Buch erwuchs aus fortwährendem Ringen mit den Problemen der Kritik der praktischen Vernunft. Also im Banne ethischer und psychologischer Gedankengänge. Gleichwohl zielt es ab auf eine zeitlose Wertlehre —, more geometrico tractata, — welche sich, ähnlich der Mathematik, von inhaltsbestimmten Wissenschaften wie Ethik, Ästhetik, Rechtsphilosophie und Nationalökonomie ebenso frei macht, wie von der modernen Wertpsychologie.

Endlich hat Verfasser dafür zu danken, daß ihm erlaubt ist, seinem Werk den Namen des Mannes voranzustellen, dem er von allen lebenden Denkern menschlich und wissenschaftlich sich am tiefsten verpflichtet weiß.

Hannover, den 27. Juli 1913.

Vorbemerkungen.

„Kants Gedanke, daß das Sittengesetz aus der vernünftigen Natur des Menschen stammt, nicht aus seiner besonderen menschlichen Natur, dieser große Gedanke seiner Ethik, der erst eine sittliche Welt-Anschauung begründet hat, ist noch nicht ausgeschöpft, kaum erst in seiner ganzen Höhe verstanden".

A. Riehl,
Philosophie der Gegenwart (1913), S. 249.

1. Die Wertaxiomatik und die praktischen Probleme Kants.

Die Wertaxiomatik, d. h. die Lehre vom Wert der Werte oder vom Maßstabe (d. h. von der Norm) des Wertens muß Problemen nachgehen, deren beunruhigende Unlöslichkeit sich nirgends so klar aufdrängt, wie an ihrer historisch bekanntesten und lehrreichsten Ausprägung, nämlich an der Kantischen Ethik! An ihr wollen wir Widersprüche und Verwicklungen klarlegen, um die tiefsten Schichten der Wertlehre überhaupt aufzugraben . . .

In den ethischen Schriften Kants[1]) liegen Widersprüche von dreifacher Art; psychologistischer, positivistischer und metaphysischer. Es scheint freilich der oberflächlichen Betrachtung, als ob Kant als Ethiker ganz und gar ‚Transzendentalphilosophie' treibe, und in weit radikalerem Sinne Apriorist sei als in seiner Erkenntnistheorie. Aber bei näherem Forschen zeigt sich, daß Kants Ethik gleichfalls vielerlei Ansätze zu psychologistischer, anthropologistischer und pragmatistischer Denkart verbirgt. Um diese Inkonsequenz zu überschauen, müssen wir vorweg das Problem klarmachen, welches Kant als Erster in den Mittelpunkt

---

[1]) Die wertaxiomatischen Untersuchungen nehmen auf die ‚Kritik der praktischen Vernunft' und auf die ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' Bezug.

ethischer Untersuchungen gerückt und zur Kardinalfrage der Ethik erhoben hat, nämlich das Problem der Evidenz. Ein Satz ist wahr heißt nicht: sein Tatbestand ist wirklich! Es heißt auch nicht: sein Tatbestand ist; ist da; ist gegeben! Sondern es heißt: sein Tatbestand fordert Geltung. Kants Aufgabe war nicht diese, die Natur des wertenden Urteils zu untersuchen, sondern die ganz andere, das Recht des wertenden Urteils zu erweisen. Gleich wie nun objektives ‚Sein' für Kant ‚die Regel ist, gemäß deren ich Erscheinungen apprehendieren muß, damit sie gültig sind', so scheint auch objektives ‚Sein sollen' für Kant nichts als ‚formale und notwendige Regel' zu sein, gemäß deren ich Wertungen vollziehen muß, damit sie als ‚gültig' gelten. Eine solche Auffassung wäre jedoch ‚Psychologismus'. Sie geht nicht über David Hume hinaus. Denn auch Hume ließ schon Objektivität, Identität, Gültigkeit, Daseinsgefühl, Dafürhalten (belief) nicht mit dem Wahrnehmungs- oder Geltungsakt per se gegeben sein, sondern das alles waren neue ‚Perzeptionen', die durch ‚Zwang der Einbildung' der Wahrnehmung hinzugefügt werden. Mit dieser Meinung lieferte Hume bloß pragmatische Nachweise, nicht aber eine Erklärung. Über den ‚Nachweis' psychologischer Tatbestände hinaus will er höchstens noch seine Zweifel am Recht dieser Tatbestände ausdrücken. Er will die Gegenständlichkeit des Vorgestellten als einen besonders starken Grad von Glauben im Erleben der Vorstellung dingfest machen. Darüber hinaus läßt er es eben dahingestellt, ob die Nötigung, Etwas für wirklich zu glauben, ein Beweis für die Wirklichkeit des Geglaubten sei. Kant dagegen will nicht die Natur objektiver Synthesis der Wahrnehmung auseinanderlegen, sondern will die Frage nach der Evidenz dieser Synthesis zur Lösung bringen. Darum also darf sich Kant nicht bei Psychologie beruhigen. Er darf nicht wie Hume bei einer universalen psychologischen Regel für die Tätigkeit auswertenden Urteilens stehenbleiben, denn damit würde er im Bereiche von Tatsachen festhaften, deren Evidenz in Frage gestellt wurde[1]).

---

[1]) Die Worte Wertung und Werthaltung, Werten und Werthalten werden auf den folgenden Seiten synonym gebraucht. Im engeren Sinne aber wird die Terminologie A. Meinongs der Wertaxiomatik zugrunde-

Auch ein anderer Ausweg und Übergang von der Sphäre apriorischer Gesetze zu der Sphäre des faktischen Wertes und aktueller Funktionen des Werthaltens ist dem Kritizismus nicht gestattet. Nämlich jener Übergang, den der Positivismus (Pragmatismus, Biologismus, Antropologismus u. dgl.) zu schaffen meint, wenn er konstatiert, daß apriorische Gesetze praktisch das ‚Letzte‘ sind.

Erkenntnistheoretische Aufklärungen können durch die Einmischung psychogenetischer Gesichtspunkte lediglich durchkreuzt werden. Sie bieten immer nur eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Denn der Inhalt transzendentaler Feststellungen kann nicht davon berührt werden, daß ich über die Herkunft dieser Inhalte allerlei weiß.

Wir haben vielmehr (in der Ausdrucksweise der Scholastiker gesprochen) mit Untersuchungen über das ‚Essentiale‘ des Wertes, nicht aber mit der Frage seines Esse, Fieri oder Effici zu tun. Ja, wenn meine folgenden Studien irgendwelche polemische Wirkung haben möchten, dann könnte es nur die sein, Mißtrauen gegen jegliche Art ‚Evolutionismus‘ zu verbreiten, den die philosophische Verrohung darwinistisch-biologistischer Halbphilosophen gegenwärtig zur Mode gemacht hat.

Aber auch ein dritter Weg bleibt neben Psychologismus

---

gelegt. D. h. es wird bei ‚Werthalten‘ an mit Wertgefühl hinsichtlich Wirklichkeit oder Unwirklichkeit des Urteilsgegenstands verknüpfte Urteilsakte gedacht; dagegen beim Worte Wertung auch an Fantasiegefühle, d. h. an Gefühle, welche sich auf Quasiwirkliches, Selbstgesetztes, unter Subsumption Gewolltes beziehen. So ist im folgenden beim ästhetischen Gefallen vom Werten, nicht von Werthalten die Rede . . .

Zum Verhältnisse Kants zu Hume sei folgendes angedeutet: Die obigen Bemerkungen beziehen sich vornehmlich auf Humes Enquiry, Kap. VI. und VII. Es ist gewiß ein glücklicher Zufall, daß Kant ein Wenigleser war und Humes Schriften kaum gelesen hat, und was er von ihnen wußte, mißverstand. (Vaihingers Kant-Kommentar I, 340). Hume wollte zeigen, daß der Mensch unfähig sei, die ‚wahrhaft wirkenden Kräfte‘ zu erkennen und sich daher mit seiner durch Gewohnheit herbeigeführten Gedankenverbindung begnügen lasse. Kant aber verstand, Ursächlichkeit sei für Hume Gewohnheitsverknüpfung von Erfahrungen. Das erregte seinen Widerspruch. Der richtig verstandene Hume hätte ihn kühl gelassen. (Vgl. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 1876, Bd. I, S. 68 ff.)

und Positivismus uns verboten! Konnte der Kritizist sein aufgefundenes apriorisches Sittengesetz weder zu einem Motivationsgesetz richtigen Wollens noch auch zu einer genetisch abzuleitenden Naturtatsache machen, dann konnte er zuguterletzt versuchen, ihm eine metaphysische Ausdeutung zu geben. Und diesen Weg hat denn auch Kant zum Schaden wissenschaftlicher Ethik eingeschlagen. Seine ‚Zweiweltentheorie‘ wurde der Notausgang aus dem ‚Bruche‘ seiner Ethik. Mit ihrer Hilfe wurde die überzeitliche, ‚ultrakausale‘, ‚rationale‘ Welt als das ‚wahre Wesen‘ und der ‚eigentliche Sinn‘ der natürlichen räumlich-zeitlichen Wandelwelt eingeschachtelt. — Kants Frage lautete ursprünglich: ‚Wie kann das zweifellos aufgewiesene Sittengesetz verpflichten?‘ Seine Antwort aber lautet: ‚Eine Verpflichtung gegen das apriorische Gesetz ist nur erweisbar, wenn es zum Prinzip richtiger Motivation taugt, und dies ist nur der Fall, sobald wir das ‚transzendentale Gesetz‘ als Zubehör unseres ‚transzendentalen Wesens‘ begreifen‘. — Damit nämlich ist es eine Art metaphysisches Naturgesetz geworden. Der Sieg des Sinnvollen ist in einer unsinnigen, ja recht eigentlich wahnsinnigen und chaotischen Welt nur darum möglich, weil in aller Irrationalität des Empirischen de facto die Substanz einer zweiten rationalen Welt immanent da ist. Das aber anzunehmen ist ‚Postulat‘ der praktischen Vernunft, ist Tat religiösen Glaubens.

Was sich in dieser äußersten Verlegenheitszuflucht Kants offenbart, das ist nichts als ein Vorgang, der bei jeder Art von idealer Zwecksetzung zu beobachten ist. Die „Möglichkeit“, ein Gesolltes zu erreichen, wird nur dann garantiert sein, wenn das Seinsollende auf irgendwelche Weise in den Abfluß des wirklichen Werdens hineingezogen und mindestens als virtuell (*δυνάμειὄν*) bereits realisiert gedacht wird. Darum projiziert das Bewußtsein des Ideals eben dieses Ideal in irgendeine historische Realität, und sei es auch nur in die einer kosmischen oder metaphysischen Vergangenheit hinein. Darum werden alle beurteilenden Wunsch- und Zielvorstellungen, wie goldenes Zeitalter, Ursprache, Urreligion, Urphänomen, Gott, Einheit aller Menschen, Weltvernunft, gleichsam auf die zeitliche Ebene projiziert und die normierenden Ideen für Realitäten angesprochen, die schon

irgendwann und irgendwo leiblich und wirklich waren. Der Zwang, jede normative und ideale Sphäre wie eine Wirklichkeit zu behandeln, steckt zutiefst in der Menschennatur. Sobald die naive Vernunft erfährt, daß Werte keine „Lebenstatsachen", daß Ideen keine „Wirklichkeiten" sind und daß die Normen der Erfahrung so wenig real sind, wie Vierecke oder Dreiecke, so meint sie schon, nun seien sie eben Garnichts. — Aber der Mensch in seinem Mückendasein ist eben nur im Wünschen mächtig. Seine Ohnmacht erträumt eine unbeschränkte Wunschwelt, die Welt der Werte in die götterlose, wertfreie Realität hinein. So pflegt ein jeder jene Werte, die er nötig hat, in die reale Vorgeschichte seiner Art hineinzuverlegen, z. B. der Germane die ihm mangelnde Eigenschaft der Treue in die deutsche Vergangenheit, um mit dem Glauben an die historische Realität seines Ideals sein Ideal schließlich wirklich werden zu lassen. Nur so gewinnt das Bewußtsein vom Seinsollenden die Möglichkeit, sich von diesem Sollen strebend motivieren zu lassen, was nicht möglich wäre, wenn nicht a priori mit der Erkenntnis des Seinsollens auch schon die „Ermutigung" gegeben ist, daß, was sein soll, eben auch sein kann. Dies erscheint mir als eigentlicher Kern des Kantischen „Du kannst, denn du sollst".

Aber in diesem allen liegt ja nichts als die Erfahrung einer psychologischen Notwendigkeit, gleichsam einer Zwangsanlage menschlicher Ethik. Und gerade diese höchst profane Erfahrung sollte uns dagegen mißtrauisch machen, ein qualvolles Dilemma vorschnell durch metaphysische Tiefsinnigkeiten zu beseitigen.

Somit können weder psychologische noch positivistische, noch endlich metaphysische Konzeptionen uns über das eigentümliche Problem der Ethik, d. h. über das Problem des sittlichen Werts und der sittlichen Werthaltung hinwegtäuschen.

Es wird die Aufgabe der folgenden Studien sein, die Unzulänglichkeit der drei genannten herrschenden Richtungen für Willens- und Werttheorie aufzuzeigen, gleichwie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie ihr Nimbus bereits endgültig vernichtet ist und auch auf dem der Ästhetik bald hinzuschwinden beginnt[1]).

[1]) Für eine Mathematik des Schönen, worunter man wahrlich nicht Anwendung von Mathematik auf das Schöne verstehen kann, wird

2.

‚Psychologie ist nicht Psychologismus!' ... mit dieser an ‚Wasch' mich, aber mach' mich nicht naß' erinnernden Beschwörungsformel soll, (seitdem immer neue Philosophen der verführerischen Circe ‚Psychologie' zu entlaufen versuchen), noch einmal die Erkenntnis vom Sinn des Werts der Wissenschaft vom Dasein des Werts unterstellt werden. Aber bedarf es bei uns denn wirklich noch einer Anpreisung der Psychologie für die doch längst feststeht: ‚non habet osores nisi ignorantes?' — Unerfindlich bleibt ja dennoch, wie der Psychologe des Werts anderes als das Vermögen des Wertens, wie er die Möglichkeit des Werts untersuchen kann! Beide Arten der Untersuchung unterscheiden sich etwa so voneinander, wie die Analyse des Raumanschauungsvermögens durch Hermann v. Helmholtz sich von Kants Untersuchungen der Anschauungsform: Raum unterscheidet. Eine ‚Erfahrungskritik' (im Sinn Kants) ist alles andere eher als ‚Analyse von Erfahrung', (die man just bei Kant mit gutem Recht aufs schmerzlichste vermißt hat). Sie bezieht sich auf ‚alle mögliche Erfahrung überhaupt', ähnlich wie Lehrsätze der Kinematik nicht von wirklichen Bewegungen im wirklichen Raume, sondern von möglichen Bewegungen überhaupt handeln. Nennt man auch diese Teile der Naturwissenschaft oder Psychologie ‚empirisch', so meint man eben rationale Empirie, nicht aber irgendwelche aktuelle, reale Erfahrungen. Ganz analog hat Werttheorie nicht mit Untersuchungen des empirisch gegebenen Vermögens, Werte zu erfassen, sondern mit der Frage: ‚Wie ist Wert möglich?' zu tun. —

Es bedarf somit nicht des Nachweises — (denn es ist selbstverständlich) — daß sich a priori nichts über Lieben und Hassen, Werten und Werthalten ausmachen lasse, d. h. daß man nicht vermittels von Begriffsanalysen die Eigenheiten wirklicher Werterlebnisse erfassen kann. Aber so wenig die Logik

man in der Litteratur freilich wenig Vorarbeiten finden. Einige Ansätze bietet die durch Kants Schulbegriffe beschwerte ‚Formale Logik des reinen Gefühls' von Albert Krause, Lahr 1874.

sich je darum gekümmert hat, daß es irgendwo in der Natur ‚logische Denkakte' gibt, so wenig kann die Erkenntnis der Formen des Werts von der immerhin recht bunten und an je zwei Universitäten in je drei Varianten vorgetragenen Wertpsychologie sich abhängig machen. — Umgekehrt: Wertpsychologie wird durch unsre Untersuchungen erst möglich gemacht. Sie muß, wenn sie nicht uferlos bleiben soll, in der reinen Wertforschung Anker auswerfen.

Es bedarf auch nicht des andern Nachweises (denn es ist abermals selbstverständlich) — daß es keine rationalen Wertgesetze ohne psychisches Erleben geben würde. Solcher Vorhalt erinnert an Kants Wort von der Mathematik: ‚Mathematische Begriffe sind für sich keine Erkenntnisse außer sofern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur den Formen jener reinen sinnlichen Anschauungen gemäß uns darstellen können.' Daß es kein ‚topos atopos' geben würde ohne die Wandelwelt der Wirklichkeit, daß man nicht beurteilen kann ohne zu konstatieren und umgekehrt, besagt doch wohl nicht, daß man dieser Wirklichkeit die Normen, nach denen sie zustande kommt, entnehmen kann.

Im folgenden ist somit nicht von irgendwelchen aktuellen Werten die Rede, sondern von jener ‚Dignität', jenem Mit-Recht-Geschätztsein, an welchem ästhetische, logische, ethische, praktische Werte sich gleichmäßig zu sanktionieren haben. Die reine Wertlehre wünscht einen Damm zu errichten gegen jenen unerhörten Begriffsunfug, der (seit die Worte Wert und Wertung leider moderne Worte und zumal im unkeuschen Munde zahlloser Literaten sind) jeden realen, fiktiven oder möglichen Gegenstand eines realen, fiktiven oder möglichen Lustinteresses als ‚Wert' bezeichnet und außerdem noch mit dem Namen Wert beehrt: die Äquivalenzzahlen chemischer Elemente, die unbekannte Größe in einer Gleichung, die Valuta einer Geldsorte, die Calorieen eines Nahrungsmittels usw. usw. Nicht um solche im aktuellen Tun und Treiben so genannte Werte handelt es sich auf den folgenden Blättern und ebensowenig um die relativ willkürliche Nomenklatur oder Einteilung, Analyse oder Beschreibung emotionaler Interessenerlebnisse und

Wertgefühlserregungen. Es handelt sich um die wesentlichste Lebensfrage aller Wertpsychologie und Menschenökonomie: um den Gewinn der normativen Sphäre, an Hand deren Menschen ihre Güter, Interessen, Begehrungen, ihre Glaubens-, Notwendigkeits- und Überzeugungs-Erlebnisse auswerten können.

Erst nach Beendigung der Korrekturen dieses Buchs wurde mir der Vortrag ‚Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie' zugänglich, welchen A. Meinong, der Begründer der empirischen Wertpsychologie, auf dem Philosophenkongreß in Bologna 1912 gehalten hat. (Veröffentlicht in der Zeitschrift Logos, Band III Heft 1). Eine kurze Anmerkung zu diesem Vortrage, der als erste Notbrücke von der psychologischen zur normativen Wertlehre geschlagen wurde, möge hier angefügt werden. — —

So verkehrt es wäre, die Wert-Probleme durch Psychologie lösen zu wollen, so verhängnisvoll wäre es, die Psychologie des Werts zu logisieren. Wir befinden uns in der merkwürdigen Lage, im Gegensatz zum Begründer der Wertpsychologie, dem viel verkannten ‚Psychologismus' als der für den Psychologen einzig gesunden Denkweise die Stange halten zu müssen. Es ließe sich leicht zeigen, daß die Wertpsychologen in dem Bestreben, auch der nicht psychologischen Wertforschung gerecht zu sein, ihre Erfahrungswissenschaft aufs Unerträglichste rationalisieren. Sie befindet sich auf dem Wege zu ‚Mythologie' und ‚Scholastik', die man der Wertforschung in normativer Sphäre nur dann vorwerfen könnte, wenn man aufs gröbste Wirklichsein und Wahrsein, wenn man Konstatieren und Geltung mit Beurteilen und Gültigkeit verwechselt. Der Psychologe des Werts schwebt aber in der Tat in Gefahr, seine vieldeutigen begrifflichen Unterscheidungen mit der einheitlichen wirklichen Tatsache zu vermengen. Indem Meinong z. B. den Begriff des überpersönlichen, absoluten Werts aus dem Begriff: persönlicher Wert entwickelt — (‚persönlicher Wert' heißt nach F. v. Wiesers unglücklicher Terminologie ‚Wert, der immer Wert für irgend jemand sein

muß'), scheinen ihm realiter: rationale Tatbestände aus psychischen Tatsachen entwachsen zu können.

Man betrachte die subtilen begrifflichen Unterscheidungen in Meinongs Bologneser Vortrag. Wo bleibt in der Schule Meinongs oder Husserls das Recht der Wirklichkeit gegenüber dieser despotischen Willkür des Begriffs? Wer erriete z. B., daß Worte wie Daseinsgefühl und Nichtdaseinsgefühl verwendet werden können zur Bezeichnung von Freude oder Leid, welches ein Subjekt am Dasein resp. Nichtdasein eines Objekts erlebt? Wer erriete, daß diese sogen. Daseinsfreuden Werterlebnisse sind? (Ich freue mich z. B. ‚am Dasein' des Karzinoms, welches meiner Erbtante den Garaus machen wird; ist darin wirklich gelegen, daß ich Karzinome ‚werthalte'? Jedes Wesen freut sich am Dasein seiner selbst, ist darin gelegen, daß es den Gegenstand dieser Freude achtet?) Wer erriete, daß das Wort ‚Erlebniswert', das Gegenteil bezeichnen kann von ‚Werterlebnis', d. h. einen dem Objekt zukommenden Gegebenheits- oder Begehrtheitswert? Und wer erriete, daß unter ‚Potentialisierung des Aktualwerts' das Folgende zu verstehen ist?: Das Subjekt *S* hat Freude am Objekt *O*, so oft Anlaß *A* und Umstände *U* gegeben sind. Sage ich nun aber: *S* hat Freude an *O*, sofern *A* und *U* gegeben ist, dann vollzog ich die ‚Potentialisierung des Aktualwerts'. Mit Meinongs eigenen Worten: ‚Der Gegebenheitswert besteht darin, daß *S*, sofern *A* vorliegt, an *O* Daseinsfreude erlebt. Diesen Wert kann man den Gegebenheits-Potentialwert nennen, dessen Gedanke aus dem des Gegebenheits-Aktualwerts dadurch gewonnen ist, daß eine Voraussetzung des letzteren (Gedankens oder Werts?) zum hypothetischen Konstitutivum des ersteren gemacht wird.' Man beachte die hier gesperrt gedruckten Worte, an denen klar wird, daß eine logische Begriffsoperation, die Entwicklung eines Gedankens aus einem Gedanken, mit der empirischen Veränderung am realen Sachverhalt konfundiert ist. Noch deutlicher wird das an dieser Definition: ‚Der Wert eines *O* besteht in der Tatsache, daß ein *S* an *O* Interesse nimmt, nehmen könnte oder vernünftigerweise nehmen sollte.' (S. 9.) In dieser Definition ist der normative Wert-

begriff und die psychische Tatsache Wert strikt miteinander vermengt. Ganz konsequent kommt Meinong auf dem Wege, Psychologisches zu rationalisieren, zu dem Resultat, daß ‚emotional präsentierte Objektive‘ wie: ‚die Temperatur ist angenehm‘, und intellektual präsentierte wie: ‚die Temperatur ist hoch‘ gleicherweis unabhängig von der Beziehung zum Subjekt gemeint seien. — Ein Urteil wie: ‚das Ornament ist schön‘ soll schon gleichbedeutend sein mit: das Ornament verdient für schön gehalten zu werden.

Erstes Kapitel.

Grundlegungen.

„Chaque chose du monde est vraie en partie, est fausse en partie. Vérité essentielle est, aussi sans témoins, toute vraie.“ Pascal.

1. Das Ur-Problem.

Das Ur-Problem aller Werttheorie kennt schon Kants Kritik der praktischen Vernunft. Es ist dieses folgende: Wie es reine, formale Bestimmtheiten gibt, welche im Sinn von Wahrheit überhaupt gründen, so muß es kategoriale Bestimmtheiten geben, die im Sinn von Wert überhaupt gegründet sind. Und wie man das reine Gesetzessystem a priori gültiger Kategorien für die theoretische Sphäre aufstellen kann, welches keine Erfahrung widerlegt, eben weil es nicht aus Erfahrungen geschöpft wird, so müssen sich auch für das Bereich der Praktik von vornherein gültige Bestimmtheiten aufweisen lassen, welche jedem praktischen Gesetze überhaupt wesentlich sind! Es fragt sich nur: welche Bestimmtheiten wären dieses? Oder anders gefragt: welche Forderungen haben wir an ein ‚unbedingt gültiges‘ Gesetz zu stellen? oder: wie würde eine für jegliche empirische sittliche Maxime a priori gültige Formel wohl beschaffen sein? Kant antwortet: sie dürfte nicht selbst einen materialen Inhalt haben. Sie müßte unmittelbar einsichtig und selbstverständlich sein. Sie müßte zur Norm für jeglichen inhaltlichen Grundsatz in jeder Zeitlage unsers Lebens tauglich sein, und dergl. mehr. Dieses alles betrifft den ohne weiteres annehmbaren und unwiderlegbaren Kern von Kants ethischen Untersuchungen. Nun aber soll doch dieses rein formale und ideale Gesetz aller praktischen Gesetze eine motivierende Kraft entfalten, d. h. es soll menschlichen Willen und menschliche Wertung, menschliche Zwecke und Absichten be-

stimmen und bestimmend verpflichten! Es soll ein Willens- oder Motivationsprinzip sein, indem der Wille von Kant sogar ausdrücklich *definiert* wird als ‚das Vermögen, sich durch die bloße *Vorstellung* des Sittengesetzes zum *Handeln* zu bestimmen.' Wofern nämlich der sogenannte kategorische Imperativ in Kants Ethik nichts weiter als ein *normatives Gesetz* wäre, so läge an und für sich in ihm noch nichts von Beziehungen zu menschlichem Handeln oder Wollen; erst dadurch, daß das *normative* Prinzip zu einem *Motivations*prinzip wird, trägt Kant in seine Ethik die Möglichkeit herein, aus rein ‚formalen', transzendentalen Untersuchungen praktische Forderungen für Willensentscheide und Handlungen herauszuschlagen [1]). Ein Motivationsprinzip, d. h. aber ein *Kausalgesetz*! Und damit beginnt der eigentümliche Widersinn der Kantischen Ethik [2]).

Er verdichtet sich in die voneinander unableitbaren Formeln des kategorischen Imperativs in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. ‚Kategorisch', das kann nur heißen eine unbedingte *formale* Norm in rationaler Sphäre! ‚Imperativ' d. h. ein ‚*verpflichtendes*' Prinzip für menschliche Schätzungen des *richtigen* Liebens und Hassens! Ein Rationales könnte aber nur wieder auf Rationales führen, es wäre niemals einzusehen, wie und warum die kategoriale Norm *praktisch* wird [3]) Gewiß, der kategorische Imperativ ist *gültig*. Daß aber eine von der Vernunft (ohne Rücksicht auf den Zweck) als unbedingt gültig anerkannte Aussage für mein Wollen Ver-

---

[1]) Für die imperativische Form gelten die Bemerkungen in Meinongs „Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften", S. 147. Kants Imperativ ist gleich den immer noch sogenannten logischen Denkgesetzen ein analytischer und apriorischer Satz.

[2]) Man kann diesen Widersinn als Verwechslung von causa und norma bezeichnen. Wir unterscheiden die (äußere) Ursache, den (immanenten) Grund oder Motiv und die (überzeitliche) Norm der Handlung. Motive können niemals Ursachen, aber auch niemals *Normen* sein. (S. auch im Anhang Anm. 2.)

[3]) Grundl. z. Methaphys. d. Sitten. Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? u. Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie, zumal S. 103 ff. (ich zitiere die Reclam-Ausgabe).

bindlichkeit haben muß, damit dieses vernünftiges Wollen sei, das kann wohl als Forderung unterstellt, aber es kann dieser verpflichtende Charakter eines reinen Vernunftgesetzes nicht weiter verständlich gemacht werden; ich würde vielmehr unwiderlegbar bezweifeln können, daß mich dieses Gesetz kausieren und motivieren solle, und alle die Vorhalte aus der Sphäre der Faktizität, alle die ganz inkonsequenten Kantischen Darlegungen, daß dann Staat und Menschheit und Weltleben etwa in Trümmer gehen müßten[1]), könnten den ethischen Skeptizismus nicht im geringsten beschwichtigen, ja sie würden mich nur erst recht lehren, wie schwach es doch um die aus sich motivierende Kraft dieses kategorischen Imperativs bestellt ist, welcher brutale Machttatsachen anruft, um mir seine Gewissensgültigkeit zu erweisen. Damit sind wir denn auf zwei verschiedene Sphären ethischer Untersuchung gestoßen, welche bei Kant ineinanderfließen, welche aber die wissenschaftliche Ethik prinzipiell abgrenzen muß, wenn sie nicht immer wieder dem gleichen ‚ontologischen Bruch' anheimfallen soll, der vom Standpunkt Kants aus nicht fortzuinterpretieren wäre. Jenem Widerspruch, welcher darin liegt, daß ein transzendentales, apriorisches für Erfahrung vorausbestimmendes Gesetz zugleich die Rolle des Kausalgesetzes (genauer Motivationsgesetzes) innerhalb des psychischen Erfahrungsgebietes übernehmen muß. Aber wir werden uns mit dieser Feststellung, daß es eben zwei Reihen ethischer Untersuchung zu trennen gelte, — (einmal die Darlegung reiner, transzendentaler, apriorischer Sätze über ethische Richtigkeit, d. h. über ‚Wert überhaupt', und ein andermal die Untersuchung apriorischer Wertgesetze im Sinne inhaltlicher Willensmotivation) — nicht begnügen. Wir müssen, bevor wir in den einen oder anderen Umkreis von Untersuchungen eintreten, uns darüber klar werden, welche verschiedenen Arten von Untersuchungen über praktische Richtigkeit, Wert und Werthaltung es überhaupt wohl geben mag. Hier aber scheint mir angebracht, die folgenden Aufgaben der wissenschaftlichen Ethik prinzipiell zu unterscheiden.

---

[1]) Grundl. z. Metaphys. d. Sitten, S. 32 ff. Eine Hauptstelle S. 84.

2. Möglichkeiten der Wertlehre.

„Man meint immer das Wirklichsein sei wohl ursprünglicher als Wahrheit, aber vielleicht besäßen wir nicht Wirklichkeit ohne Wahrheit . . .“ Wie wir wirkliche Veränderungen nur als solche irgendwie beharrlicher und vorausgesetzter Gegenstände begreifen und demnach der Grundsatz der Veränderung oder Kausalität seine Grenze am Prinzipe der Konstanz hat, so läßt sich überhaupt nicht Erfahrungswissenschaft treiben, ohne daß sie hinführt auf eine in bezug auf sie apriorische Welt unempirischer, konstanter Gegenstände.“ Poincaré.

I. Eine reine Wertlehre! Diese ‚reine Wertlehre‘ wäre aprioristische ‚transzendentale‘ Disziplin. Sie würde im Bereiche der Praxis das Pendant zur reinen formalen Logik sein. In reine Wertlehre würden somit alle solche Aussagen über Wert gehören, welche noch gänzlich absehen von Wollen, Werthaltung und Wertung. Also Sätze, wie etwa diese: Wenn A Wert ist und B Wert ist, dann ist $A+B$ mehr Wert, als A und B allein. Wenn a Unwert ist und b Unwert ist, dann ist $a+b$ mehr Unwert, als a allein und b allein, und dergl. mehr. Diese ‚reine Wertlehre‘ kann als Wertarithmetik bezeichnet werden. An ihrer Spitze müssen unbedingte, selbstverständliche, intuitiv generelle Axiome stehen. An diese gliedern sich sodann, nach Analogie der Mathematik, demonstrative wertmathematische Sätze. Diese wertmathematischen Sätze würden teilweise Aussagen sein über notwendige Form von ‚Wert überhaupt‘ und teilweise über notwendiges Wesen von ‚Wert überhaupt‘.

Die gesamte Sphäre der Wertarithmetik aber ist apriorisch in bezug auf jegliche Art von aktueller Wertlehre. Man kann sie in bezug auf den ‚Gegenstand‘ Wert als die Sphäre nur formaler Feststellungen bezeichnen. Gleichwohl ist sie nicht in solchem Sinn ‚rein formal‘, wie es die Sphäre formaler Logik und Syllogistik oder reine Mengen-, Anzahlen- und Größenlehre ist. Denn diese formalen Sphären wären vielmehr schon die Voraussetzung, welche die Feststellungen apriorischer Gesetze über Wert möglich macht. Formale Gesetze im strikten Sinn gibt es eben nur in rein theoretischer Sphäre, denn formale

Aussagen über ‚Wert' setzen in ganz anderer Weise ‚Etwas' voraus, was mit Wert behaftet und behaftbar ist, als logische oder reine Zahlengesetze ‚Etwas' voraussetzen, was gedacht oder gezählt werden kann. Gleichwohl ist reine Wertlehre relativ, d. h. in bezug auf alle aktuelle Werttheorie, von formaler Natur[1]).

Nun sind aber diese Feststellungen der reinen Wertlehre (wie man aus unseren obigen Beispielen ersieht) durchaus noch keine Gesetze über Werthaltung. Aber wir können sie als Gesetze der richtigen Werthaltung wohl formulieren. Dann würden z. B. die obigen Sätze lauten: Wenn ich A für Wert halte und B für Wert halte, dann werde ich vernünftigerweise A und B vorziehen, sowohl A allein, als wie B allein. Wenn ich a für Unwert halte und b für Unwert halte, dann werde ich vernünftigerweise $a + b$ mehr meiden, als a allein und b allein.

Solche ‚technische' Wendungen der reinen Wertarithmetik kann man im selben Sinn vornehmen, als man auch die reine Logik einmal als theoretische Disziplin, ein andermal als normative Lehre, ein drittes Mal als Kunstlehre des Denkens betreiben kann. Wollten wir aber somit alle reinen Wertsätze in Vorschriften für richtiges Werthalten wandeln, dann müßte freilich zunächst eine Zwischensphäre von Sätzen über das Wesen richtigen Werthaltens sozusagen als Fundamentalnorm eingeschoben werden. In dieses Gebiet aber gehörten dann Sätze etwa von dieser Art: wenn man erkannt hat, daß A ein Wert ist, so muß man vernünftigerweise A wollen. Wenn man erkannt hat, daß A ein Wert und a ein Unwert ist, so muß man vernünftigerweise A vorziehen, a dagegen meiden; und dergl. evidente Feststellungen mehr.

In das Bereich dieser technisch gewendeten reinen Werttheorie würden vor allem auch sämtliche apriorische Gesetze gehören, welche über richtige Rangierung von Zweck und Mittel handeln. Soweit entspräche der reinen Wertlehre auch eine reine Willenslehre. Eine Willensmathesis welche aber wiederum Wertmathesis zur Voraussetzung hat.

---

[1]) Anhang, Note 3.

II. Eine Wertuntersuchung von ganz anderer Natur als die Aufsuchung aller transzendentalen und apriorischen Wertgesetze bezeichnen wir als Wertphänomenalismus, und zwar einerseits als Phänomenologie des Wertes, andererseits als Phänomenologie des Werthaltens. Unter Phänomenologie aber verstehen wir jede analytische und abstraktive Erforschung unmittelbarer Gegebenheiten innerer Wahrnehmung, d. h. wir betrachten in solchen Untersuchungen das Phänomen ‚Wert' und das Phänomen ‚Werthaltung', ohne die erkenntniskritische Klärung mit der Frage nach Existenz zu vermengen, d. h. ohne uns zu kümmern, ob diese Phänomene in einem Bewußtsein, innerhalb meines Ichs oder anderer Iche, ob sie irgendwo zeitlich oder realiter als empirische Fakta und in empirischen Zusammenhängen gegeben sind [1]). Wir betrachten

[1]) Der Begriff der Wertphänomenologie schließt sich an die von E. Husserl und seiner Schule begründete Wissenschaft der immanenten intuitiven Analysen. Es wäre aber kurzsichtig, wollte man die folgenden Untersuchungen um des Wortes Phänomenologie willen dieser Schule der neueren Logik beigesellen. Dem Verf. wurde bei viel zu flüchtigem Zusammenhang mit dem Problemkreise Husserls und trotz redlichen Willens, Husserls denktechnischen Apparat auf das Wertproblem anzuwenden, nie das oft entäußerte Mißtrauen beschwichtigt, es könne unter der Maske von Bedeutungsanalyse der Begriffe, das souveräne Geben von Bedeutung in Blüte stehen. Wie tief sind immanente Gegebenheiten gestaltet von Gnaden der das Phänomen erschaffenden Nomenklatur? Inwiefern schafft die Sprache Phänomene, wenn sie mit Begriffen auf sie hinzuweisen wähnt? Inwiefern geht das Ausleseprinzip in den Sachverhalt oder Wesensbestand des Begriffs ein? Nur die Furcht, eine ohnehin nicht einfache Lektüre durch ungewohnte Worte zu erschweren, verbot, statt der üblich gewordenen, aber oft mißbrauchten Worte: immanent, unmittelbar, intuitiv, phänomenologisch vorsichtigere Wendungen einzuführen, wie: nicht-empirische Wertbetrachtung, Untersuchung des außer-wirklichen Gegenstands Wert, Essentialanalyse des Werts, Wertgeometrie (nach Analogie von Farben- und Tongeometrie), Anschauungs-, Wesens-, Inhaltswissenschaft vom Wert. Was mit diesen Begriffen, für die hier der nun einmal eingebürgerte Terminus Phänomenologie gewählt ward, gemeint sei, wird das Studium der folgenden Seiten ergeben. Im übrigen kann der Zweifel an Wirklichkeitswert und Erlebnisrealität der Begriffe Begriffsklärungen nicht berühren, welche von vornherein daran verzweifeln, Wirklichkeitswissen zu bieten. Dem Zukunftsphilosophen mag sogar unbenommen sein, die Phänomenologie des endlichen Unendlichen,

auch nicht ein bestimmtes Phänomen ‚Wert' etwa menschlichen, d. h. im universalen menschlichen Bewußtsein fundierten ‚Wert' sondern Wert als Phänomen. Gleich wie ‚Farbengeometrie', das Phänomen ‚Farbe schlechthin' betrachtet, mit der Frage, was denn wohl alles zum Wesen von ‚Farbe schlechthin' gehören möge (z. B. Intensität, Helligkeit, Fundiertsein in eine Fläche usw.)[1]), so betrachtet der Phänomenologe jene immanenten Inhalte, welche erst durch Apperzeption zu Erlebnissen oder Gegenständen des Bewußtseins werden resp. auf welche der Bewußtseinsgegenstand nur zurückdeutet, in ihrer unmittelbaren Wesensgesetzlichkeit[2]). Solche essentialgesetzliche Aussagen speziell über Wesensbestimmtheit von Wert und Werthaltung wären etwa Feststellungen wie die folgenden: Es liegt ‚im Wesen' von ‚Wert schlechthin', daß alle Werte in einem Steigerungsverhältnisse stehen. Es liegt ‚im Wesen' von ‚Wert schlechthin', daß von drei Werten einer der mittlere sei. Es liegt ‚im Wesen' von ‚Wert schlechthin' eine Beziehung auf Werthaltung einzuschließen. — Oder phänomenologische Festlegungen über die Werthaltung im Sinne einer Aktphänomenologie wären Sätze wie diese: Es liegt ‚im Sinn' der richtigen Werthaltung, daß der ‚höhere' Wert in höherem Maße gewollt wird, als der niedere und dergl. mehr.

Aus diesen Beispielen ersieht man nun freilich sogleich, daß sich die intuitiven Wahrheiten der Wertphänomenologie, d. h. die Feststellungen der begrifflichen Analyse von Wert und Werthaltung, zu einem großen Teil decken würden mit den Feststellungen der reinen Wertlehre; nämlich gerade soweit, als die

---

der zeitlosen Zeit, des runden Quadrats der *n*fach ausgedehnten Mannigfaltigkeiten, der sich neigenden Parallelen usw. zu enthüllen.

[1]) Berkeley, Prinzipien, deutsch von Überweg. S. 26. „Wir können Farbe ohne Ausdehnung zwar bezeichnen, aber nicht vorstellen." — Meinongs Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz. Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. XXXIII, S. 11 ff. — Man darf wohl in der „Farbengeometrie" die erste Erfüllung von Goethes Forderung einer Morphologie der Empfindungsgegenstände sehen.

[2]) Ein Satz Platos lautet: „Die meisten glauben ein Ding zu kennen, wenn sie seine Herkunft kennen. Aber Kennen heißt Werden, Zweck und Beschaffensein kennen."

aprioriischen Wertsätze intuitiv und nicht demonstrativ gewiß sind. Ferner zeigt sich, daß als die notwendige Ergänzung rein phänomenologischer Betrachtung des gegenständlichen ‚Wertes schlechthin' sich einerseits eine phänomenologische Analyse der ‚Werthaltung schlechthin' und andererseits auch eine Willensphänomenologie (d. h. eine Analyse des Phänomens ‚Wollen überhaupt') ausgestalten müßte. Mit der Forderung einer Willensphänomenologie berühren wir freilich den vielleicht heikelsten Punkt phänomenologischer Forschung. Bevor man nämlich feststellen kann, was zum Sinn und Wesen des richtigen Wollens gehöre, müßte man erst einmal wissen, was ‚Wollen überhaupt' besagen und bedeuten will. Um das zu können, müßte der Begriff ‚wollen' (der z. B. bei Kant zufolge seiner Ablehnung empirischer Psychologie in allerverschiedensten Bedeutungen schillert) scharf abgegrenzt sein, gegen äquivoke Begriffe, als wie Streben, Wünschen, Verlangen, Begehren usw. Es müßte festgestellt sein: was gehört wesensnotwendig zum Sinn von Streben? was bedeutet eigentlich Wünschen? auf welche adäquate Evidenz deutet das Wort Verlangen? Was meine ich, wenn ich von Gefallen, was, wenn ich von Vorziehen, was, wenn ich von Bedürfen rede? usw. Wer die Terminologie der heutigen deskriptiven Psychologie kennt, der weiß, wie die eine Partei voraussetzt, daß ‚Streben' ein ‚umfassenderer Ausdruck' als Wollen, ja eigentlich synonym mit Erleben oder ‚seelischer Bewegung schlechthin' sei; wie eine andere Richtung just das Entgegengesetzte voraussetzt, eine dritte wiederum behauptet, daß es kein Wollen ohne Werthalten, oder daß es endlich kein Werthalten ohne Wünschen, oder daß es kein Gefallen ohne ‚sattes oder hungriges Begehren' gebe, und wie endlich eine vierte Gruppe wohl gar behauptet, daß kein Urteilen ohne Wollen, kein Werthalten ohne Urteilen, kein Urteilsgefühl ohne Wertgefühl denkbar sei und dergl. mehr. Dieses alles zeigt, wie sehr erkenntnisklärende Feststellungen not tun, welche diese Begriffe analytisch auf das intendierte Phänomen zurückführen und dadurch vor allem feststellen, wie weit wir bei vermeintlich immanenten Abgrenzungen uns etwa nur im Zwange sprachlicher Tradition und willkürlicher Apperzeptionen

bewegen. Hierbei aber halten wir fest: Phänomenologische Begriffsanalysen sind keine ,Wissenschaft', so wie Psychologie oder Physik ,Wissenschaften' sind mit speziellen natürlichen Gegenständen und Methoden. ,Phänomenologie' kann niemals eine über das Unmittelbar-Vorliegende transzendierende ,Theorie' ergeben, es sei denn, daß man auf den ursprünglichsten Sinn des Wortes ,Theorie' als unmittelbarer Anschauung zurückgeht. Somit wäre auch Phänomenologie des Wollens nur eine bestimmte Art des Sichstellens und Betrachtens zur empirischen Wissenschaft vom Wollen. Phänomenologie ist Erkenntnistheorie, d. h. ein Rückgang von den Elementarbegriffen auf immanente Anschauung des in ihnen unmittelbar Gegebenen. Der Phänomenologe setzt somit nichts ,Gewußtes' voraus, weder Gegenstände noch ein Ich, weder Objektives noch Subjektives; er erklärt nicht, sondern klärt auf, d. h. er forscht, was alle das, was Wissenschaft etwa leistet, zuguterletzt zu ,bedeuten' habe.[1]) Er erkennt die Feststellungen der Wissenschaften, die eine jede ihre speziellen Gegenstände wie ihre speziellen Methoden und Gesetzmäßigkeiten besitzt, damit eo ipso an. Aber er

[1]) Vielleicht ist der Unterschied der Phänomenologen und der sogen. Gegenstandstheoretiker darin zu sehen, daß diese das System der Wissenschaften um eine neue, eben die Gegenstandstheorie, zu bereichern wünschen, jene aber, alle Wissenschaft für Wirklichkeits-Übermächtigung haltend, Wissen und Erkennen, Erfahrung und Einsicht wohlweislich trennen. Für die einen ist auch Mathematik eine Wissenschaft unter anderen Wissenschaften. Für die anderen ist sie eine Beurteilung und Auswertung des Wissens selber, un point de vue, eine Einstellung auf das Sosein, also Dasein schon voraussetzend. — Es erscheint uns inkonsequent, daß neuerdings immer überschärfter die sogen. Phänomenologie als die Wissenschaft schlechthin, ja als ,Erkennen oder Philosophie überhaupt' definiert wird. Dem gegenüber wollen diese Untersuchungen über den Gegenstand Wert nur ein Desiderat Meinongs erfüllen: ,daß den Daseins- oder Wirklichkeitswissenschaften künftig eine Gesamt- und so viele Einzelwissenschaften vom (daseinsfreien) Sosein gegenüberstehen, als den theoretischen und praktischen Bedürfnissen der Menschen eben entsprechen mögen' (Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, 1907, S. 140). Denn ,so gut der empirischen Allgemeinwissenschaft empirische Sonderwissenschaften gegenüberstehen, so gut können der apriorischen Allgemeinwissenschaft apriorische Sonderwissenschaften zur Seite treten' (Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie S. 43).

möchte erfragen, was diese Feststellungen denn meinen, wie denn Wissenschaft überhaupt möglich sei und welchen Sinn ihre Feststellungen haben — dazu aber kann er keine spezielle Abmachung der Wissenschaften, etwa die Konstatierung der Subjekt- und Objektseite oder die Konstatierung, daß das Phänomenale ‚erlebt' sei u. dergl., schon akzeptieren. Für ihn ist noch nichts da, denn das Phänomen als das *τόδετι* (das Dasda oder Sosein). Die bloße Annahme aber, daß es ein ‚Erlebnis' gebe, transzendiert bereits über dies Unmittelbar-Gegebene. Dieses allein gilt es aufzuweisen, handle es sich nun um das Gegebensein einer Gegenständlichkeit (etwa um den Aufweis aller nur möglichen Gegebenheitsformen) oder handle es sich um den immanenten Aufweis aller nur möglichen Arten von Gegebenheitserfassungen (z. B.: ‚Inhalt' ist eine Form von Gegebenheiten, ‚Gefühl' dagegen ist eine Art des Erfassens von Gegebenheiten, u. dergl. mehr) — handle es sich um Evidentmachung und Klärung der Wortbedeutungen oder um den immanenten Ursprung kategorialer Formen und Gesetze. Man könnte somit (mit einem Lipps'schen Worte) sagen: Die Willensphänomenologie ist lyrisch; während Willenspsychologie episch referierend verfahren muß. Mag sein, das Phänomenologie als Phänomenologie erst zustande gekommen ist auf der Basis einer Psychogenese und auf der Basis von Wissenschaftsgeschichte und historischer Begriffsbildung. Dieses geht aber gleichwohl die Betrachtungsart phänomenologischer Untersuchungen nichts an. Sie nimmt das Phänomen so wie sie es vorfindet, ohne zu fragen, wie es denn etwa zu erklären sei; sie ist kein kausales ‚Denken' (denn ‚Denken' ist immer transzendent), sondern ein Zurückgehen auf das im begrifflichen Denken Intendierte. Jede erklärende, d. h. kausale oder genetistische Wissenschaft dagegen, die sich nicht mit der Konstatierung des Gefüges und der immanenten Wesensgesetzlichkeit, sondern mit historisch-genetischen Zusammenhängen, mit ‚Entstehung', ‚Entwicklung', zeitlichem ‚Werden' befaßt, ist gegenüber der immanenten Bewußtseinssphäre transzendenter Natur. Solche transzendierende (metaphysische) Wissenschaften sind somit alle Naturwissenschaften, erklärende Natur-

wissenschaft vom Seelenleben nicht minder als Chemie oder Mechanik. Mögen nun die transzendierenden Symbole auftreten in der Form typisierender Allgemeinheiten (wie in biologischer Betrachtungsart) oder schon in Form physikalischer Orientierung (Energie und Energieträger, Monadenlehre, Dynamistik) oder endlich in Form letzter metaphysischer Begriffsdichtung; — gegenüber der unmittelbaren Gegebenheit ist Physik genau so ‚metaphysisch' wie Metaphysik, nur daß Physik nicht im gleichen Maße dem Ideal einer erklärenden Wissenschaft sich annähern kann, wie es eine wissenschaftliche Metaphysik vermöchte.[1])

III. Eine prinzipiell andere Art von Untersuchung als die Wertphänomenologie verwaltet die Psychologie, untersuche sie nun den Gegenstand Wert (d. h. Wert als Inhalt meines Bewußtseins) oder untersuche sie den Akt des Werthaltens. Sie will als Naturwissenschaft vom Seelenleben empirisch verallgemeinernd beschreiben, was hier oder dort de facto ist und geschieht. Aber diese theoretisierende und objektivierende psychologische Untersuchung von Wert und Werthaltung kann nun von doppelter Natur sein. Sie kann einmal deskriptiv, ein andermal genetisch verfahren; sie kann rein morphologisch explizierend oder kann genetisch erklärend sein, — jene beiden Verfahrungsweisen, welche in jeder Naturwissenschaft zu scheiden sind.

---

[1]) Die unmetaphysische Physik — (die Ernst Mach oder Wilhelm Ostwald zu lehren behaupten) — birgt eine contradictio in adjecto. Physik ist dem Unmittelbar-Gegebenen gegenüber noch unfertige Metaphysik. Das Ideal aller Naturwissenschaft ist Verstellung der Gegebenheiten. Verstehen heißt Verstellen! Sie werden so verstellt, daß sie zu Nutzzwecken in palpablen Begriffen rekonstruiert werden können, so daß jedem nur möglichen Erlebnis sogleich die Zuordnung einer rekonstruktiven Begriffswelt entsprechen kann. Wir besitzen somit jedes konstatierbare Phänomen doppelt. Einmal als das eben nur erlebbare Sein. Und zweitens als das eben nur begreifbare Dasein. Nur ist die Frage, ob das Ideal der Naturwissenschaft erreichbar sei. Kann jemals eine alles Qualitative vollkommene auslaugende Quantitätslehre, Energetik, Monadenlehre, mathematische Mechanik zustandekommen? — (Schon Hume gebraucht Kap. I der Enquiry das vielverpönte Wort „metaphysisch" für die strenge Philosophie; die „Philosophie für die Welt" nennt er nichtmetaphysisch).

Der Unterschied der deskriptiven Psychologie des Wertes und der Werthaltung, gegenüber der wesensanalytischen Betrachtungsart wäre etwa in folgender Weise kurz zu formulieren: Die Psychologie ist keine bestimmte Art von Gegenstandsbetrachtung, sondern eine bestimmte Art gegenständlicher Naturwissenschaft. Nämlich Erfahrungswissenschaft von der Natur seelischer ‚Individuen', ihrer ‚Erlebnisse' und der ‚Gesetze des Erlebens'. Die deskriptive Psychologie wird zwar als introspektive Psychologie die apriorischen Resultate phänomenologischer Betrachtung anerkennen und in sich aufnehmen, aber sie faßt als forschende Wissenschaft und wissenschaftliche Theorie die Phänomene Wert und Werthaltung unter anderem Aspekt auf. Sie analysiert nicht die Gegebenheiten des Bewußtseins, um an ihnen Abstraktionen zu vollziehen und generelle Zusammenhänge evident festzustellen; sie betrachtet nicht, was zum phänomenalen Wesen von Wert und Werthaltung apriori gehören müsse, sondern sie ‚erkennt' Wert und Werthaltungsakt als empirische Forschungsobjekte, die in der Zeit, und zwar im Bewußtsein zeitlicher Wesen, gegeben sind, und die sie nun entweder nach Art der ‚Naturgeschichte' zu beschreiben hat (deskriptive Psychologie) oder für deren Zustandekommen im Bewußtsein sie (nach Art der ‚Biologie') hypothetische Theorien sucht (genetische Psychologie). Sie geht als solche auch auf die kausale Entstehung unserer Werthaltungsakte und Dispositionen zurück, während eine rein phänomenologische Betrachtung weder erkennen und erklären noch kausal verknüpfen, sondern nur immanente Zusammenhänge aufhellen kann.

IV. Auf der apriorischen Evidenz der reinen formalen Wertlehre, auf den kontemplativen Feststellungen der phänomenologischen Wesens- oder Bedeutungslehre und auf den empirischen Konstatierungen der deskriptiven und endlich auf den naturwissenschaftlichen Erklärungen der genetischen Psychologie baut sich schließlich als das wissenschaftlich primitivste aber praktisch wichtigste Gebiet: die aktuelle Wertlehre, d. h. die Theorie der objektiven Güter und Werte des sozialen Lebens auf. Und auch diese Art von Wertlehre, teils als deskriptive, teils als genetische Disziplin. Eine deskriptive

Werttheorie der aktuellen Sphäre (soziale Statik) repräsentiert die Güter- und Bedürfnislehre der Nationalökonomen, d. h. alle Festlegungen, über das Dasein und Sosein aktueller Notwendigkeiten im praktisch-sozialen Leben, nun aber nicht mehr als Güter und Bedürfnisse des Bewußtseins, sondern als empirische Tatsachen der wirtschaftlichen Erfahrung. Wofern wir aber nach der Genese (soziale Dynamik) der wirtschaftlichen Güter und Bedürfnisse, von denen allgemeine Volkswirtschaftslehre und Wirtschaftsgeschichte spricht, forschen, also in der aktuellen Sphäre dasselbe betreiben, was die genetische Psychologie in der Sphäre des Wertbewußtseins tut, so werden wir biologische Untersuchungen anstellen müssen, d. h. eine ‚Kulturtheorie' über Zustandekommen, Entwicklung und Entwicklungsgeschichte von Wert und Werthaltung aufzusuchen haben. Nur eine technische Modifikation dieser biologistischen Wertlehre, welche die Kenntnis der Nationalökonomie zur Voraussetzung hat, wäre eine normative oder kunsttechnische Staats- und Glückseligkeitslehre.[1])

Differentielle Untersuchungen endlich über das hier und dort gegebene Wertbewußtsein oder den hier und dort gegebenen faktischen Wert würde man nicht als eine besondere Gattung von Wertforschungen zu respektieren haben. Differentielle Psychologie ist nichts als Psychologie unter einem bestimmten Gesichtswinkel. (Etwa so, wie ich auch Eigenschaften eines Arzneimittels, statt sie empirisch verallgemeinernd zu beschreiben unter der Perspektive untersuchen kann, daß ich feststelle, wie das gleiche Arzneimittel in verschiedenen Zeiten und Zusammenhängen wirkt, oder wie es bei verschiedenen Altersklassen, Ge-

[1]) Zahllose Begriffe der Juristen und Nationalökonomen sind auch zugleich psychologisch. Kokettiert nun aber die Rechtskunde oder Güterlehre mit Psychologie oder umgekehrt ein Mann innerer Erfahrung mit der äußeren, dann entstehen wunderliche Unredlichkeiten. Man denke an den Doppelsinn von Recht (objektiv und subjektiv richtig), Eigentum (Besitz und zu Eigen-haben), Gut, Bedarf, Bedürfnis. — Wie verwirrend ist es, wenn Psychologen von Preis und Bedarf reden oder Nationalökonomen Worte wie Begehren, Gefallen, Bedürfen, Bewerten synonym gebrauchen, über deren Begriffsunterschiede die Psychologen selber noch nicht klar sind.

schlechtern, Personen wirkt, wie es auf Menschen, Kaninchen und Hunde wirkt, und dergl. mehr). Somit sind differentielle Wertuntersuchungen (z. B. vergleichende Moralforschung, anthropologistische und ethnographische Kulturpsychologie, vergleichende Wirtschaftsgeschichte und dergl. mehr) nur zu betrachten als spezielle Leistungen der ökonomisch-biologischen Wertlehre. Somit unterscheide ich zunächst im groben drei prinzipiell verschiedene Gesichtspunkte der Wertuntersuchung:

1. Aktuelle Wertuntersuchungen (die Sphäre ökonomischer oder psychologischer ‚Wirklichkeit', in der es keine Widersinnigkeit, sondern nur faktische Unzuträglichkeiten, keine exakten Gesetze, sondern Gesetzmäßigkeit und typische Verläufe gibt).

2. Phänomenologische Wertuntersuchungen (die Sphäre unmittelbar genereller Einsicht in Sinn und Widersinn, Adäquatheit oder Inadäquatheit anschaulicher Phänomene).

3. Die idealgesetzliche Sphäre transzendentaler Wert- und Willensgesetze, die Sphäre von Giltigkeit oder Widerspruch a priori.

Es ergibt sich somit das folgende Schema für Wertuntersuchungen:

I. Apriorische Wertlehre. (Wertarithmetik, transzendentale Axiologik.)
   - A. Reine formale Wertlehre.
     - a) Intuitiv axiomatische Wertgesetze und Formen.
     - b) Demonstrative Folgerungen.
   - B. Angewandte reine Wertlehre (formale Werthaltungslehre, reine Willenslehre).

II. Wertphänomenologie. (Wesens- oder Bedeutungslehre des Wertes und der Werthaltung.)
   - A. Wert- (Gegenstands-) phänomenologie.
   - B. Werthaltungs- (Akt-) phänomenologie.

III. Wert- und Willenspsychologie. (Empirische Wissenschaft vom Wert [als Bewußtseinsgegenstand] und Werthaltung [als Bewußtseinsvorgang]).

A. Deskriptive Wertpsychologie. (Beschreibende Naturwissenschaft des Wertbewußtseinsinhalts und Wertbewußtseinsvorgangs.)

B. Genetische Wertpsychologie. (Erklärende Naturwissenschaft des Wertbewußtseinsinhalts und Wertbewußtseinsvorgangs.)

IV. Aktuelle Wertlehre.

A. Deskriptive aktuelle Wertlehre. (Nationalökonomische Güterlehre.)

B. Genetische aktuelle Wertlehre. (Erklärende Wertbiologie. Vorschreibende Politik und Eugenik.)

Die folgenden Seiten enthalten zu diesem Schema nichts als Hinweise und Andeutungen. Es sind tastende Schritte eines Pfadsuchers, der sich auf ein unbetretenes Neuland nur mit äußerstem Mißtrauen wagt. Es genügt, wenn diese Seiten nichts vermögen als klarzustellen, wie außerordentlich kompliziert die Möglichkeiten reiner Wertwissenschaft sind und wie primitiv auch die anerkannt besten Arbeiten dieses Gebiets (die Untersuchungen von Meinong, Ehrenfels, Münsterberg) bis heute geblieben sind und — bleiben mußten. . . . .

Zweites Kapitel.

Zur Wertanalyse.

> „Die Gewißheit ist es, worin der Nerv des Glaubens liegt; dabei aber begegnet uns sogleich ein weiterer Unterschied, wir unterscheiden von der Gewißheit noch die Wahrheit. Ewig steht der bloßen Gewißheit die Wahrheit gegenüber, und über die Wahrheit entscheidet die Gewißheit, unmittelbares Wissen, Glaube nicht."
>
> Hegel (Werke XII 315).

§ 1.

Werthaltungsakt, aktueller Wert und reiner Wert.

Als Kant die reine Prinzipienlehre der Vernunft aufzustellen unternahm, war er keiner psychologischen Aufgabe sich bewußt. Nicht darauf kam es an: kategoriale Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnis zu finden. Er wollte vielmehr formale Kriterien der Wahrheit gewinnen. Objektive, schlechthin gültige Kriterien für Jenes, was nicht etwa wir nur richtig nennen, sondern was eben richtig ist. Denn böte Kants ‚transzendentale Analytik' wirklich nichts weiter, als eine statische Ätiologie der menschlichen Erkenntnistätigkeit, könnten wir die apriorischen Gesetze aus induzierten allgemeinen Tatsachen ableiten und die formalen Bedingungen aller Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt aus dem materialen Inhalt just der psychologischen Wissenschaft, dann würden wir über einerseits deskriptive, anderseits klassifizierende Konstatierung solcher letzter psychischer Tatbestände nicht hinaus können. Wir säßen in einer Sackgasse. Wir könnten weder die Möglichkeit des Irrtums begreifen (da doch eben alle Erfahrung auf dem Webstuhl unserer ‚Kategorien' gewoben ist), noch könnten wir uns die ‚eigentüm-

liche kataleptische Macht' der Evidenz erklären. Es bliebe somit unbegreiflich, warum wir bei gewissen Aussagen dieses Evidenzerlebnis eben haben, bei andern aber nicht. Denn in der Aussage der Wahrheit liegt dieses Erlebnis nicht. Erst indem der Sinn der Aussage zum Erlebnis wird, indem der zu erlebende Sachverhalt, auf welchen die ,wahre' Aussage hinzielt, de facto zum Erlebnis wurde, tritt in der Evidenz die Bestätigung der Wahrheit ein. Daß aber nur im Falle einer bestimmten formalen Konstitution der objektiven Aussage, die wir eben als die Signatur der Wahrheit bezeichnen, eine solche Bestätigung des idealen Sachverhalts im aktuellen Urteilserlebnis möglich ist, während eine andersartige objektive Konstitution des im Urteil gemeinten Sachverhalts dies Erlebnis hindert, dieses wäre ganz unbegreiflich, wenn das Erlebnis der Evidenz eben schon die ganze ,Wahrheit' wäre. Wir hätten dann nichts als die Morphologie dieses Gewißheitserlebnisses, welche sich an Stelle der Gesetzmäßigkeit dessen schöbe, was uns in diesem Erlebnis als das Objektiv-Wahre gegeben ist. Ja, damit unter Formen, in denen Erkenntnisakte verlaufen, irgendeine auslesende oder konstatierende Auswahl getroffen werden könne, die klarstellt, welche Erkenntnisvorgänge oder Denkakte ,die Wahrheit' fundieren, welch andere aber es nicht tun, — dazu muß die reine Prinzipienlehre schon gegeben sein. Solche reine Prinzipienlehre aber betrifft nun nicht allein die Sphäre des richtigen Denkens. Es gibt Gesamtprinzipien des Richtigen. Nicht zwar des Richtigen schlechthin. Wohl aber des Richtigen in logischer, in ethischer wie in ästhetischer Absicht. Es gibt Prinzipien des Objektiv-Wahren, Objektiv-Guten, Objektiv-Schönen. Diese aber betreffen nicht Akte des Urteils, des sittlichen Billigens oder Mißbilligens, ästhetischen Gefallens oder Mißfallens. Es sind überzeitliche und außerpsychische Normen, denen auf seiten des individuellen und generellen psychischen Subjekts aktuelle Urteile und Gedankensysteme, Handlungen und Moralsysteme, Gefühle und Gefühlsdarlebungen entsprechen mögen.

Die Gesamtheit dieser rationalen Normen bildet das Reich des reinen Ideals. Sie sind herausgehoben aus allen Bereichen des Realerlebten oder Realerlebbaren. Sie repräsentieren die Summe der Denk-, Handelns- und Billigungsaxiome. Dieser reinen Wertlehre aber steht somit Zweierlei gegenüber. Einmal das psychologische Gebiet der Wertungen, Werthaltungen, Schätzungen, Ästimationen, Affirmationen. Sodann die inhaltliche aktuelle Sphäre der realen Werte, d. h. die Wert- und Güterlehre der Nationalökonomie und die Lebenswert- und Lebenssteigerungslehre der angewandten Biologie. Eine Theorie der Werte, im Sinne von menschlich-zeitlichen Schätzungsweisen des Bewußtseins wäre Gewinn der psychologischen Forschung. Sie setzte phänomenologische Untersuchungen über die Bedeutung von Wert, Werthaltung, Wertung, Zweck und Mittel, Wille, Willensmotiv usw. voraus. Eine Theorie der Werte, im Sinne von aktuellem empirischen Wert wäre Gewinn soziologischer und kulturphilosophischer Spekulation. Beides also stände außerhalb der reinen Ethik, die als reine Praktik neben reine Logik, als Willenskritik neben Erkenntniskritik zu treten hätte. Jene formalen Feststellungen also, mit denen es diese ‚reine Praktik‘ zu tun hat, beziehen sich nicht auf Konstitution, Zweck und Wollung meiner Person, noch auf Konstitution, Zweck und Wollung zeitlich handelnder Wesen überhaupt. Sondern damit menschliches Handeln und menschliche Natur bewertet werden könne, damit ich (wie Kant zumal in der Grundlegung ganz naiv tut)[1]) von ‚Naturzweck‘, ‚Bestimmung des Menschen‘, ‚Bestimmung des Lebens‘ und dergl. reden kann, dazu müßten ideale Wertgesetze da sein, von welchen gilt, daß ein Jedes (sei es irdisches, sei es unirdisches Wesen), welches so wertet, eben richtig wertet, und welches, wenn es dieses, in sich selber Wertvolle will, eben damit richtiges Wollen besitzt. Der Wert eines jeden aktuell Wollenden wird also somit dadurch begründet, daß dieser wollend das realisieren will, was zu realisieren eben wertvoll ist, und daß er somit willens und willensfähig ist, als Willensträger

[1]) Grdlg. z. Metaphys. d. Sitten 2. Abschn.

eines an und für sich selber Wertvollen zu wollen. Und nur dieser das an und für sich selber Wertvolle realisierenwollende Wille ist somit wertvoller oder ‚guter‘ Wille. Eine reine Axiologik wird somit gar nichts anderes enthalten als wie apriorische Feststellung der formalen Bestimmtheiten dessen, was an und für sich selber als ‚Wert‘ einsichtig wird, ohne sich etwa darum zu kümmern, daß und ob dieser ‚Wert‘ gewollt wird oder nicht; ohne sich ferner darum zu kümmern, was wohl gegenständlich wertvoll ist; woran Wert hafte oder wie Wert etwa zu definieren sei. So enthält ja auch reine Logik nichts als formale Bestimmtheiten dessen, was als ‚Wahrheit‘ einsichtig wird, ohne sich darum zu kümmern, daß diese ‚Wahrheit‘ erkannt wird oder nicht; ohne sich ferner darum zu kümmern, was wohl inhaltlich wahr ist, woran Wahrheit hafte oder wie Wahrheit zu definieren sei. All diese Sätze der reinen Logik ($a = a$; wenn $a = a$ ist, so kann nicht $a = non\ a$ sein und dergl.) sagen nichts als konstitutive Selbstverständlichkeiten. So können auch die reinen Wertsätze wie jedes intuitive Axiom nur selbstverständlich sein[1]).

§ 2.

Die apriorischen Wertgesetze als Gesetze sui generis.

Diese transzendentalen Untersuchungen über den Wert hätten demnach etwa so zu beginnen: Vorausgesetzt, daß es

---

[1]) Es sei terminologisch bemerkt, daß die Benennung der reinen oder apriorischen Erkenntnisse als daseinsfrei mir wenig glücklich erscheint. A. Meinong benennt als daseinsfrei (wofern ich ihn recht verstehe) das Unwirkliche. Andere Denker gebrauchen Dasein synonym mit Sein. Im folgenden ist mit Dasein alles Objektiv-Gegebene gemeint. (Es geht nicht an z. B. Zahlen daseinsfreie Gegenstände zu nennen.) Die Worte Dasein und Sein bezeichnen Entgegengesetztes. Wenn wir von der unmittelbaren Bewußtseinsgewißheit, von Descartes: Cogito ergo sum ausgehen, so haben wir im Ausgangspunkt die Doppelheit von Sein und Dasein. 1. Das Denken als ein Sein. 2. Das Denken als gedachtes Sein, d. h. als Dasein. Ich bezeichne das unmittelbare, jenseits von Subjekt-Objekt erlebte Sein mit einem zur Zeit Schellings vielbeliebten und heute vergessenen Wort als: das Element. Als Dasein: das intendierte, als wirklich gedachte, objektive Sein.

das Phänomen Wert gibt, welche Relationen lassen sich dann aussagen, die a priori gelten müssen, im gleichen Sinn wie logische Axiome (Satz des Widerspruchs, der Identität usw.) für eben das gelten, was wir als wahr einsehen. . . Hier erhebt sich indessen sogleich ein naheliegender Einwand: gibt es besondere formale Bestimmtheiten für ‚Wert überhaupt'? Handelt es sich nicht etwa nur um Modifikation jener formallogischen Gesetze? oder um Regeln, die für jede Art allgemeiner Mannigfaltigkeiten gelten? Ist denn nicht ‚Wert' getragen durch ein Werturteil, so wie Wahrheit getragen ist durch Erkenntnisurteil? Sind nicht formale Bestimmtheiten, die im Sinn des Objektiv-Wahren oder Objektiv-Wertvollen zu liegen scheinen, gleicherweise nichts anderes als Gesetze des richtigen Urteilens?

Nur ganz wenige Erwägungen sollen indessen zeigen, daß Wertgesetze in der Tat spezifische Gesetze sind; toto genere verschieden von logischen Gesetzen; und zwar Gesetze, welche das objektive Phänomen Wert betreffen, — (ganz unabhängig vom aktuellen Dasein oder Nichtdasein, qualitativem Sosein oder Anderssein von ‚Werten'), — welche also nicht als ‚Formen des Beurteilens' erschöpfend zu erläutern sind!

1. Die apriorischen Wertgesetze können nicht im gleichen Sinn ‚formal' sein, wie es reine Mathesis, reine Logik, reine Syllogistik, reine Anzahlen-, Größen-, Mannigfaltigkeitslehre usw. ist. In einer mathematischen Formel $a = a$ liegt keine materiale Beziehung. Sie gilt schlechthin. Wertgesetze aber sind gewissermaßen gegenständlicher Art. Denn ‚Wert' ist eine Prädizierung, welche eine Materie, in bezug auf die prädiziert wird, benötigt, während in logischen Gesetzen rein formaler Art diese Beziehung ohne weiteres noch nicht liegt. Daher müssen Wertgesetze als relativ materiale Gesetze die formaleren Richtigkeiten der Logik voraussetzen.

2. Die logischen Gesetze sind unmittelbar-selbstverständlich und analytisch. Man kann sie mit algorithmischen Symbolen, Eulerschen Diagrammen usw. erschöpfend ausdrücken. Sie sind ein jedes ‚wahr'. Sie können als Wahrheiten nicht miteinander kollidieren. Selbstverständlichkeiten in diesem

Sinne gibt es aber in der Axiologik nicht. Und zwar darum nicht, weil es keinen isolierten Wert gibt, so wie es isolierte einsichtige Wahrheit gibt. Es liegt vielmehr in der Natur des Wertes, daß jeder ‚Wert' in einem System von ‚höher und nieder' steht. Oder anders gesagt: in allem Wert liegt das ‚in Vergleich mit'. Es gibt keinen isolierten Wert, keinen ‚Isolwert'. Wertgesetze beziehen sich vielmehr immer auf Konkurrenz oder Rangordnung.

3. Wie Wahrheiten nicht miteinander kollidieren können, so können sie auch in keinem Steigerungsverhältnisse stehen. Keine Wahrheit kann ‚wahrer' sein als die andere. Werte dagegen müssen in einem Steigerungsverhältnisse stehen! Dieses aber heißt: der Akt der Werthaltung ist seiner Natur nach ein Vorziehen oder Herabmindern (detraktieren). Die apriorischen Wertsätze können demnach nichts anderes sein, als Normen für das richtige Bevorzugen und Herabmindern des zu Bewertenden. Apriorisch oder transzendental also sind diese Wertgesetze in dem Sinne, daß sie nicht Tatsachen- (Natur)-Gesetze sind, welche besagen, daß de facto der richtig wertende Wille, d. h. das als richtig oder unrichtig charakterisierte Lieben und Hassen, Sympathisieren und Ablehnen, Mitahmen oder Gegenahmen, kurz die vernunftgemäße Wollung so und so zu verfahren pflege. Die Wertgesetze sind vielmehr außerzeitliche Normen. Wenn ich sage: ‚ein positiver Wert ist vorzüglicher als ein negativer' oder ‚das Dasein eines Wertes ist wertvoller als sein Nichtdasein', so sind das Sätze a priori. Sie fordern Geltung für jegliches Wertbewußtsein überhaupt. Es liegt in ihnen an und für sich gar nichts von Wollen und Werthaltung. Nicht darauf also kommt es an, daß erfahrungsgemäß der ‚positive' Wert mehr geschätzt wird als der ‚negative'. Sondern darauf, daß er schlechterdings und a priori schätzungswerter ist. Denn nicht menschlich-sinnliche Wertgefühle stehen in Frage, sondern kategorische Wertformen und Wertgesetze, deren Richtigkeit nicht mit aufgehoben wäre, wenn alle empirischen, historischen, anthropologischen Werthaltungsakte aufgehoben würden. Denn Axiologik ist so wenig wie Logik, und Willenstheorie ist so wenig wie Erkenntnis-

theorie psychologische, naturalistische Wissenschaft. Aber beide Sphären (das Apriori der praktischen wie der theoretischen) sind gleichwohl verschiedener Natur.

4. Eine Wahrheit ist wahr, auch wenn sie niemand versteht. Ich glaube an die Wahrheit der Abelschen Funktionen, aber ich verstehe sie nicht. Ja sie würden auch ‚wahr' sein, wenn sie schlechterdings niemand verstünde[1]). Liegt nun auch in den Wertgesetzen eine solche Unabhängigkeit in bezug auf Erlebnisse? Man wird das bezweifeln. Aber wir nehmen an, es ließe sich zeigen, daß die Gesetze kategorischer Werthaltung psychologische Tatsachen sind, spezifische Charaktere, die wir auf Grund sinnlicher Wertgefühle dem Gegenstande der Werthaltung anheften; gesetzt, es ließen sich transzendentale Gesetze über Wert auffassen als ‚Blankoakzepte für psychische Phänomene', so würde doch gleichwohl jeder Werttheoretiker dieses Folgende zugeben: Der Inhalt von apriorischen Aussagen über Wert überhaupt ist nicht selber psychologisch. Selbst dann, wenn Wert in ganz anderm Sinn als ‚Wahrheit' von einem fließenden Faktor abhängig wäre, so würde innerhalb der Bewußtseinssphäre das objektive und subjektive Phänomen ‚Wert' sehr wohl zu unterscheiden sein. Objektiv wertvoll wäre aber nicht das, was wir tatsächlich als Wert ergreifen, sondern was vernünftigerweise ergriffen werden soll. Halten wir aber dieses fest, daß nicht aller Wert, im ‚Menschen', in seiner ‚Konstitution' und ‚vitalen Notwendigkeit' gegründet ist, daß das ‚*ἄνϑρωπος μέτρον ἁπάντων*', selbst in der praktischen Sphäre

[1]) Zu Beginn des zweiten Kreuzzuges 1146 bezeugten nach einer Predigt Bernhard von Clairvaux' mehr als zehntausend Menschen, daß sie gesehen hätten, wie der über dem hl. Bernhard an der Wand hängende Kruzifixus auf die Frage, ob der Kreuzzug stattfinden solle und guten Erfolg haben werde, mit dem Haupte genickt habe (Hume, Enquiry X, 2). Gesetzt, sämtliche Menschen der Erde hätten das gesehen, so wäre diese erlebte Wirklichkeit dennoch nicht ‚wahrer' als wenn nur Einer sie gesehen hätte. — Wäre dem anders, wäre Wahrheit etwa ein Zufall, eine Naturtatsache, ein anthropologisches oder psychologisches Faktum, wie jene wollen, welche das power to work als Kriterium des Wahrseins ansprechen, dann wäre schließlich von keiner Behauptung je zu sagen, daß sie wahr sei. Auch nicht vom Kriterium: power to work! Denn daß ich es für richtig halte, ist ja auch nur zufällige Naturnotwendigkeit.

keineswegs wahr ist, sondern daß es schlechterdings objektive und ideale, d. h. vernünftigerweise gültige Normen des Wertwillens gibt, d. h. Etwas, was Jedes als wertvoll akzeptieren muß, wenn es eben ‚vernünftig' wertet, — nun, so ist auch der Boden für reine Werttheorie gegeben, welche vor aller aktuellen Güterlehre und unabhängig von empirischer Psychologie aprioristische Untersuchungen anstellt, darüber, was im Sinne dessen liegt, was als objektiv wertvoll eben einsichtig wird.

Mit der Verschiedenartigkeit ihrer Beziehung auf psychische Erlebnisse scheint mir also kein scharf trennendes Auseinanderhalten der transzendentalen Wertgesetze und der logischen Gesetze begründbar zu sein, wohl aber noch mit dieser folgenden Erwägung: Die relative Unabhängigkeit beider Gesetzessphären garantiert sich darin, daß sie einander übergreifen können. Damit ich zwischen zwei Werten entscheide, muß ich Gültigkeit oder Ungültigkeit von Werten verstehen, also Urteile fällen, für welche als ‚Kunstlehre richtigen Denkens' die logischen Prinzipien gelten. Umgekehrt: das, was als ‚wahr' erkannt ist, kann auch unabhängig vom Erkennen in ethischer Hinsicht gewertet werden. ‚Wahrheit' ist wie Schönheit ein Wert. Es kann also das Wahre und das Schöne, unabhängig von seinem spezifischen Charakter auch Wertcharakter haben. Aber es braucht ihn (solange wir uns an seine Eigengesetzlichkeit halten) nicht zu haben. Und umgekehrt: es kann das Ethisch-Wertvolle ‚wahr' sein oder ‚schön' sein; aber kein Wahrsein oder Schönsein liegt in der Eigennatur des Ethisch-Wertvollen. Somit werden denn apriorische Aufstellungen über ‚Wert schlechthin' auch für Logisches, Ethisches und Ästhetisches gelten, nämlich eben so weit, als dieses Gegenstand von Wertungen wird. Umgekehrt: es haben logische, ethische und ästhetische Gesetze apriori auch auf die Wertsphäre Bezug, nämlich soweit diese das Substrat für ‚Beurteilung' in ästhetischer, ethischer oder logischer Hinsicht abgibt. Gerade diese zweifellose Beziehung aber garantiert uns die Unabhängigkeit zwischen den Richtigkeiten in logischer, ethischer und ästhetischer Hinsicht. Es wäre unmöglich, diese Sphären zu konfun-

dieren und etwa Wert auf logischeErkenntnisse oder auf ästhetische Geschmacksurteile oder auf moralische Billigung zurückführen zu wollen.[1])

Warum nun aber hat es bisher solch eine formale Wertlehre nicht gegeben, die ein Pendant gebildet hätte zur reinen formalen Logik, welche es seit Aristoteles doch gibt? Diese Verschiedenheit im historischen Auftreten beider Gebiete macht nur die menschliche Wissensgeschichte uns verständlich. Die Chancen für die rein theoretische Behandlung von Gesetzen der Wahrheit einerseits und von Gesetzen des Wertes andererseits liegen ganz ungleich. Von jeher gibt es einen unangreifbaren festen Hort mathematischer und speziell arithmetischer Wahrheit, deren Richtigkeit anzuzweifeln in sich absurd und widersinnig wäre. Wofern man den Satz über die Winkelsumme des Dreiecks oder den Satz $5 + 7 = 12$ versteht, muß man eben ihn billigen. So kam man denn zur Fixierung formaler Prinzipien objektiver Wahrheit, bevor noch der Zweifel an dieser Objektivität aufgetaucht war, bevor die Frage nach dem Sinn des Objektivseins gegeben und eine eigentliche Erkenntniskritik begründet wurde. Im Wertgebiet aber lag und liegt es anders. Ein Bereich völlig sicherer objektiver Werte, unbezweifelbarer ethischer Wahrheit, das dem der unmittelbar evidenten logischen Wahrheit entsprochen hätte, gab und gibt es nicht. So haben Skeptik und Relativismus in bezug auf Wertobjektivität eine reichere, frühere Geschichte und ein leichteres Spiel gehabt als wie im Gebiet der Logik. Für das reine Wollen formale Prinzipien des objektiv Wertvollen aufzustellen (gleich wie Aristoteles formallogische Prinzipien aufsuchte), darauf konnte und kann niemand verfallen, den noch das Dogma präokkupiert, daß es reine, außerpsychische und überzeitliche Wertgesetze — (die keine empirische, weder psychologische noch soziologisch-biologische Interpretation vertragen) — eben nicht geben könne.

[1]) Das Erstere versuchten gewisse logische Ethiker (S. Clarke, W. Wollastone), die das Moralisch-Gute als eine ins Praktische übersetzte logische Wahrheit charakterisieren. Das Zweite versuchten Herbart und seine Schüler, die das ‚Sittlich-Schöne' als ein interessefreies ästhetisches Beurteilen auffassen.

§ 3.

Beispiele transzendentaler Wertgesetze.

Es gibt ‚formale' und ‚materiale' Wertgesetze a priori, d. h. es lassen sich sowohl Formen wie Verhältnisse von Wert, zwar in bezug auf Erfahrung, aber unabhängig von Erfahrung voraus bestimmen.

A) Apriorische Wertformen.

1. Wir unterscheiden zunächst drei allgemeinste Wertformen: Wert überhaupt, Wert und Unwert. Dieses soll heißen: aller Wert (‚Wert überhaupt') ist entweder positiver oder negativer Wert, Wert mit positivem oder negativem ‚Wertzeichen'. Hierbei aber ist zu bemerken, daß der ‚Unwert' genannte Wert gleichwohl ein positiv Gewertetes, also keineswegs etwa die Negation von Wert (o—Wert) ist, was eben darin zum Ausdruck kommt, daß ‚Wert überhaupt' als Oberbegriff bezeichnet wird, welcher zwei Werttypen umfaßt. Da indessen aller Wert + Wert oder — Wert sein muß, so können wir uns mit Anwendung der Wertgesetze auf zwei Wertreihen *ABC*N (Werte) und *abc*n Unwerte begnügen.

2. Zu unsern drei allgemeinsten Wertformen kommen innerhalb jeder Wertform zwei spezielle notwendige Wertkategorien. Jeder Wert ist: Per se-Wert oder Relationswert; absoluter Wert oder relativer Wert (‚Faktwert und Aktwert'; ‚Substanzwert und Funktionswert'). Dies soll heißen: *W* ist wertvoll oder unwert entweder seiner Natur nach, ‚um seiner selbst willen'; oder aber einer Beziehung nach, d. h. weil er indirekt auf ein Per se-Wertvolles hinführt. Im ersteren Fall beziehen sich die andern Werte des Systems auf *W*. Im zweiten Fall ist *W* Funktion eines oder unzähliger anderer Werte. In verschiedener Hinsicht ist jeder Wert zugleich Funktion und Per se-Wert.

Anm. 1. Das Verhältnis der zwei kategorialen Wertformen ist das gleiche, wie das der kategorial-logischen Formen Identität und Kausalität. Beide fundieren einander; so wie auch in aktueller Sphäre keine Bewegung ohne fundierende Bewegungseinheit denkbar ist. (Hierzu: Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Kap. X. 2, ‚Substanz und Funktion').

Anm. 2. Ein reiner Funktionswert würde beziehungslos in der Luft schweben. Ein reiner per se Wert würde Isolwert sein, d. h. er würde bei Ausschluß aller Bezogenheit eben als einzig-allein Wertvolles da sein, damit aber eben allen Wert in sich ‚aufheben'. Es erscheint mir als unmöglich, daß ein absoluter, isolierter Seins-Tatbestand ‚Wert' sein kann oder, anders gesagt, daß man ‚Gott', als Inbegriff alles Seins oder Allseins bezeichnen kann (nach Art Spinozas), ohne damit den Wert Gottes aufzuheben. Gott als Isolwert scheint mir ein Dictum non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Wenn Gott = Sein, unendliche Kraft, unendliche Macht ist, dann verstehe ich nicht, warum Gott Wert haben soll? Die scheinbare Selbstverständlichkeit, daß ‚das Sein schlechthin' der Oberwert aller Werte sei, scheint mir sinnlos. Ich verstehe nicht, was die spezifischen Tatbestände der Religionspsychologie, wie die schlechthinnige Abhängigkeit (Strauß), das Gefühl des großen Abgrunds (Kierkegaard), der Gedanke der kosmischen Unendlichkeit (Feuerbach), die Schwäche und Angst des Menschen (Hume) je mit dem Werte zu schaffen haben? Wie vermag z. B. Harald Höffding sein ‚Gesetz der Erhaltung des Wertes' auf der Basis der Psychologie zu begründen? Was ist denn eigentlich an der Tatsache: Allmacht, Sein schlechthin, Unendlichkeit, Leben ehrwürdig? Wie kann das „Sein" als solches Wert sein?

B) Apriorische Wertgesetze.

Vorbemerkung. Da im Begriffe Wert immer eine Beziehung auf ‚Gegenstände' der Werthaltung liegt, so kann die immanente Analyse des Wertphänomens uns nur zu unmittelbaren Einsichten in das Wesen der Wertrelation führen, unabhängig davon, was real wertvoll ist, was im Wertungsakt vorliegt, welche empirischen Werte es gibt und ob es empirische Werte gibt. Im selben Sinn aber, wie man apriorische Sätze der Logik als Vorschriften für richtiges Denken bezeichnen kann, kann man auch die apriorischen Wertsätze auffassen als kategoriale Bestimmungen für richtiges Werthalten. Aber über solch apriorische Bestimmtheiten des Wertes hier mehr als Andeutungen geben zu wollen, wäre vermessen, da es sich um ein noch unbebautes Gebiet willenskritischer Untersuchung handelt, das vorerst zu dem gewaltigen Gebiet der Erkenntniskritik ein zweifellos noch recht trauriges Analogon bildet.[1])

[1]) Man darf den nachfolgenden Versuch zur Wertmathematik somit für nichts anderes nehmen, als für eine Spielerei, vergleichbar einer der von Logikern ersonnenen Begriffsschriften. Auch Leibnizens Lingua characteristica Universalis war ja eine Spielerei.

Wertaxiome. (Sätze der Wertidentität [Werteinstimmigkeit], des Wertwiderspruchs und des ausgeschlossenen Dritten).

1. Wenn W ein Wert ist, so ist er wert.
2. Wenn W ein Wert ist, so kann er nicht in derselben Hinsicht Wert (A) und Unwert (a) sein.
3. Wenn W ein Wert ist, so muß er entweder Wert (A) oder Unwert (a) sein.

Erstes Gesetz. (Satz der spezifischen Weltrelation.)

Von je zwei Werten resp. Unwerten muß der eine größer, der andere kleiner sein.

Folgerg. 1. Alle Werte (resp. Unwerte) stehen in einem Steigerungsverhältnis.

Folgerg. 2. Es gibt nur einen „höchsten" (letzten) Wert. (Wert schlechthin; summum bonum; „Gott".)

Folgerg. 3. Die Gesamtheit von Werten (resp. Unwerten) ordnet sich in ein System.

Folgerg. 4. Das schlechthin Wertvolle liegt nicht innerhalb des Systems aller Werte.

Zweites Gesetz. (Satz der Wertsummation).

1. Wenn A und B Werte sind, dann ist:
   $A + B$ (wertvoller als:) A.
   $A + B$ „ „ B.
2. Wenn a und b Unwerte sind, dann ist:
   $a + b$ (unwerter als:) a.
   $a + b$ „ „ b.

Anm. 1. Der Satz der Wertesummation wurde von Franz Brentano als natürliche Sanktion der Sittlichkeit, also als das evidente Wertgesetz schlechthin, dargetan:

‚Aus dem, was wir von Fällen eines als richtig charakterisierten Bevorzugens anführten, ergibt sich nämlich der wichtige Satz, daß das Bereich des höchsten praktischen Gutes die ganze unserer vernünftigen Einwirkung unterworfene Sphäre ist, so weit in ihr ein Gutes verwirklicht werden kann. Nicht allein das eigene Selbst: die Familie, die Stadt, der Staat, die ganze gegenwärtige irdische Lebewelt, ja die Zeiten ferner Zukunft können dabei in Betracht kommen. Das alles folgt aus dem Satze der Summierung des Guten. Das Gute

in diesem weiten Ganzen nach Möglichkeit zu fördern, das ist offenbar der richtige Lebenszweck, zu welchem jede Handlung geordnet werden soll, das ist das eine und höchste Gebot, von dem alle übrigen abhängen' (,Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis' S. 29). Hierzu möchte ich noch folgendes bemerken: der ganze Sinn dieses apriorischen Satzes der Wertsummation ist (auch bei Brentano) dieser: Man kann in richtiger Wertung kein Einzelnes für ,vorzüglicher' halten als ein anderes Einzelnes. Sondern das Maß der ,Vorzüglichkeit' (Bevorzugbarkeit) wird jedem Werte von der Summe aller Werte zugewogen. Jedes Gute eines engeren Kreises bemißt sich demnach am Besten des weitesten Kreises. Das momentan Geforderte ist jeweils ein anderes, nach Maßgabe des absolut Seinsollenden (eben des ,Besten des weitesten Kreises'). Hier also zeigt sich, daß die absolute Gültigkeit apriorischer Wertgesetze mit der Relativität aller Erfahrungswerte zusammengehen muß. Der praktische Imperativ für jeden empirischen Einzelfall würde unter Voraussetzung dieser theoretischen Erwägungen somit in der Tat nur lauten ,make the best of it', ,das Bestmögliche im gesamten Umkreis der deiner Abwägung zugänglichen Erfahrung'. Fais que tu peux et tu fais que tu dois; in negativer Wendung: Füge so wenig Schaden zu als möglich. Oder: Mindere den Schmerz. Dies ist der einzig mögliche aktuelle Imperativ sittlichen Handelns; just die Umkehrung von Kants: ,Du kannst, denn du sollst'.

Anm. 2. Der Satz der Wertsummation in obiger Interpretierung ist ,reines' Wertgesetz, d. h. keiner empirischen und speziell keiner psychologischen Interpretierung zugänglich. Denn in der Erfahrung ist es keineswegs der Fall, daß defacto die Summe zweier Werte wertvoller sei, als jeder einzelne Summand für sich. Denn da jeder Komplex von Erfahrungswerten als Ganzes einen neuen Wert repräsentiert, so kann dieser in neuem Zusammenhang sowohl weniger als mehr wert sein, wie alle Summanden des Komplexes. (Das Ganze ist mehr oder auch weniger als die Summe der Teile). Schon die nichtssagende Forderung des Aristoteles, daß es im Sittlichen auf ,rechte Mitte' ankomme (die gar nicht sagt, wo rechte Mitte liege), gründet sich auf diese Erwägung: *πλέον ἥμισυ παντός*.

Ein an sich wertvolles Sein oder Handeln verhundertfacht, ist nicht hundertmal wertvolleres Sein oder Handeln. Wenn das Dasein von

x (etwa eines ‚vollendet edlen Menschen') ein Wert ist, so ist das Dasein von tausend x zwar idealiter ein höherer Wert, keineswegs aber für Bewußtsein des Wertes. Dieses gilt wie für Werte derselben Klasse auch für qualitativ verschiedene Werte. Wenn x und y beides Werte sind, dann ist idealiter $x+y$ mehr wert als x allein oder y allein. Nicht aber so für Bewußtsein. Denn für die psychologische Erfahrung ist jeder Wert Einzigkeits- oder Seltenheitswert, d. h. Affektionswert. Seine ‚Werttönung' (‚psychische Energie', ‚Eindrucksfähigkeit') wird um so geringer, als er in einer Summe gleichartiger Werte für Bewußtsein untertaucht. Dieses Wertgesetz ist nur eine Modifikation des Weber-Fechnerschen Schwellengesetzes. (Th. Lipps: Psychologie, S. 162. Gesetz der abnehmenden Quantität der Teile eines Ganzen. C. F. Lipps: Grundriß der Psychophysik, S. 53 ff.) Hierzu Th. Lessing: Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Kap. III Abschn. 3. ‚Das Gesetz der Entwirkung (Entfrommung von Wert)'... Die gleichen Erwägungen lassen sich ohne weiteres auch für Wertverminderung anstellen. Die Negation von Wert (z. B. die Vernichtung eines vollendet sittlichen Wollens) würde zweifellos idealer Wertverlust sein. Gleichwohl eine Werterhöhung für Bewußtsein, da die übrig bleibenden Werte von gleicher Art gerade durch die Vernichtung eines Wertes an Wert gewinnen. Hier liegt eine beunruhigende Antinomie idealer und empirischer Wertgesetze!

Drittes Gesetz. Satz der Wertübertragung.

Wenn $(a+b+c)=A$ Wert ist, dann sind auch $(a+b)$ a, c, $(c+a)$ usw. Wert.

Anm. 1. Die Forderung, die ein Wert a stellt als zugehöriger Teil eines komplexen Wertes A wertgeschätzt zu werden, darf man nicht verwechseln mit der Relation der Werte (s. Zweite Reihe). Bei der ‚Wertübertragung' handelt es sich nicht um bedingende Relation. Z. B. weil Adel an sich die wertvolle Kaste ist, so ist jeder Adlige wertvoll. Weil das Leben als solches wertvoll ist, so ist jedes lebende Geschöpf wertvoll. Dies Verhältnis ist von anderer Art als: Der Wert a ist bedingt durch den Oberwert A.

Anm. 2. Die Gültigkeit der Formel betrifft das ideale, kaum jemals ein faktisches oder psychologisches Verhältnis von Werten. Wenn der Gegenstand $a\,b\,c$ wertvoll ist, so ist darum kaum jemals auch b, $a+c$ usw. wertvoll (Suspice: Formqualität, Gegenstände höherer Ordnung, Wundts Gesetz der schöpferischen Resultante, Selbststeigerung der psychischen Energie, usw.)

Viertes Gesetz. Satz der Wertvertauschung.

$$A+B=B+A.$$
$$a+b=b+a.$$

Anm. 1. Die Gültigkeit der Formeln (salva veritate) betrifft wiederum das ideale, nicht ein psychologisches Verhältnis von Werten. Die Wertgegenstände, an die sich der ideale ‚Wert' heftet, haben ihre ‚Stellung in der Zeit'. In der Zeit wird aber jede veränderte Stellung die ganze Natur des Wertes ändern oder — aufheben. Wenn ich (um ein recht banales Beispiel zu wählen) einmal als wertvoll den gesunden Leib, ein andermal tausend Taler bewerte, so ist wohl rein demonstrativ gewiß, daß 1000 Taler + gesunder Leib soviel ‚wert' ist wie gesunder Leib + 1000 Taler, aber in Wirklichkeit hat doch in diesem Augenblick mein gesunder Leib höchsten Wert und alles Geld der Erde ist wertlos und im nächsten sind 1000 Taler vielleicht wertvoller als mein Leben. — — ‚Mein Königreich für ein Pferd!' (Shakespeare). Diese Relativität erinnert an das ganz anderem Zusammenhang entnommene Beispiel Kants von den tausend wirklichen und gedachten Talern, mit dem Kant auch nur darauf hinweist, daß Wirklichkeit wie Wert eben die Beziehung auf ihr Erlebnis einschließen. Es kann für Bewußtsein (wofern man nicht etwa ‚Bewußtsein überhaupt' als ‚Wert' bezeichnen will) keinen Gegenstand von Wert geben, der schlechthin wertbetont wäre und nicht nach psychologischen Gesetzen auch unlustbetont ‚anmuten' könnte. — Dies alles aber berührt nicht die reinen Bestimmungen des Gegenstands Wert und die Möglichkeit gültiger Rangierung nach richtigen Schätzungsnormen.

Anm. 2. Auf die Relativität der psychischen Werterfahrung steuern alle Theorien des Grenznutzens, z. B. das (von E. Dühring totgerittene) ‚Differenzgesetz des Wertes'. In diesen Theorien wird der wirtschaftliche Sachwert von jenem relativen Wert unterschieden, der das Verhältnis des gegenwärtigen psychophysischen Zustandes zum vorhergehenden und folgenden zum Inhalt hat. Für das Verhältnis dieser beiden Werte stellte schon Bernouilli die Wertformel auf, daß der relative Wert gleich sei dem Logarithmus des absoluten Wertes (eben das Webersche Gesetz!). Es wird hier also als absoluter Wert der Wertgegenstand der aktuellen Gütersphäre, d. h. der nationalökonomische Wert resp. die ‚Valuta' bezeichnet. Diese Untersuchungen gehören nicht in reine Wertlehre. Sie setzen sie voraus.[1])

Zweite Reihe.

Sätze über Beziehungen zwischen Relations- und Ansichwert.

Fünftes Gesetz: Satz vom Mehrwert.

Ist B Wert weil A Wert ist, so ist A mehr Wert als B.

Ist b Unwert weil a Unwert ist, so ist a mehr Unwert als b.

---

[1]) Meinong, ‚Bedeutung des Weberschen Gesetzes', Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. I, S. 397. Vgl. S. 29.

Anm. 1. In diesen Formulierungen ist der ‚Satz vom Mehrwert' a priori giltig. Nun wird aber das Verhältnis zweier Werte selten so einfach sein, daß der Ansichwert des einen (A) den Wert des andern (B), als den seiner Funktion fundiert. Es kann z. B. A auch seinerseits wiederum Funktion von einem dritten C sein. In diesem Fall würde der Satz so lauten: Ist B Wert, weil A Wert von C ist, dann ist A mehr Wert als B, aber weniger Wert als C. Ferner: C mehr Wert als $A + B$. Man sieht hieran leicht, daß die Anzahl der Derivate des ‚Satzes vom Mehrwert' unendlich ist, wie denn überhaupt die Anzahl möglicher apriorischer Wertgesetze sich nicht in den hier namhaft gemachten Prinzipien entfernt erschöpfen wird. Weitere Derivate wären z. B. diese: Wenn A Wert ist, weil B Wert ist, weil C Wert ist, dann ist $C > B$. $C > A$. $B > A$. $C > B + A$. $C > A + B$. $B < C$. $A < B$. $B < A + C$, $A > B + C$. Durch Permutation und Kombination würde für jeden neu hinzutretenden Wert die Anzahl apriorischer Gültigkeiten vorausbestimmbar sein. Ebendasselbe gilt für Unwert. (Doch will ich nicht entscheiden, ob es nicht besondere apriorische Sätze für Wert überhaupt, Wert und Unwert gibt.)

Anm. 2. Die Bezeichnung ‚Satz vom Mehrwert' wählte ich mit bewußter Anspielung auf die bekannten Werttheorien der Nationalökonomen. Karl Marx hat freilich nur eine einzige ganz primitive Wertbeziehung erfaßt, nämlich die ‚gegenseitige Schwengelbewegung der Werte, wie sie im Verhältnis von ‚Kapital und Arbeit' vorliegt. Das Kapital ist nach Marx ‚geronnene Arbeit', ‚Arbeitsgallerte', ‚kristalisierter Wert'; umgekehrt gilt die Leistung als Mittel zur Erzeugung von Kapital. Übertragen wir aber diese Beziehung aus der geldwirtschaftlichen Sphäre auf das Verhältnis der beiden Wertformen überhaupt, dann finden wir empirische Abhängigkeitsverhältnisse und Funktionen wie etwa die folgenden: Alle Muskelarbeit ist wertvoll, weil sie Muskelkapital anhäuft, welches seinerseits wertvoll ist, weil und insoweit es Muskelarbeit leistet. Alle potentielle Energie (Möglichkeit, Disposition, Vererbung, nisus formativus) ist wertvoll als Bindung aktueller Energie; alle aktuelle Energie (Bewegung, Erwerbung, Anpassung) ist wertvoll als Mittel zur Schaffung von Möglichkeiten und Dispositionen. Ein sittlicher Charakter ist wertvoll als die Gewähr sittlicher Übungen. Sittliche Übung ist wertvoll als Bildnerin sittlichen Charakters. — Alles Individuelle ist wertvoll als Träger und Fundament staatlicher, sozialer Institutionen; soziale Institutionen aber sind wertvoll als Bildner und Schützer des Individuums. Alles Ästhetisch-Religiöse bezieht Wert aus Ethisch-Sozialem; alles Ethisch-Soziale bezieht sich aber wiederum auf ein Individual-Religiöses. Alles Natürliche, Aktuelle bezieht Wert von einem Idealen, Rationalen, Normativen; alles Normative, Rationale, Ideale bezieht sich aber wiederum auf ein Natürliches usw.

Anm. 3. Wenn ich sage, daß das Verhältnis einer Wertreihe der Art sei, daß in ihr jeder Wert sich auf jeden beziehe und in verschiedener Hinsicht gleichzeitig absolut und relativ sein könne, so will ich das

Fundierungsverhältnis der Werte nicht etwa als eine Kausalbeziehung aufgefaßt wissen. ‚Man kann die potentielle Sphäre nur an der aktuellen bemessen und umgekehrt'. ‚Man kann die natürliche Sphäre nur an der idealen bemessen und umgekehrt'. Darin liegt nichts von Kausalität! Denn die Relation von Begriffen läßt sich nicht mit der realen Beziehung zweier konkreten Punkte vergleichen. Die Beispiele in Anm. 2 gelten somit in keinem andern Sinn, als wie z. B. in Lehrbüchern der Integralrechnung unter den Definitionen der Funktion durch eine Tabelle, durch ein arithmetisches Gesetz, durch eine geometrische Kurve, durch einen analytischen Ausdruck, schließlich auch die Definition der Funktion durch einen Naturvorgang angeführt wird. Aber diese Beziehung (daß man z. B. die Wegelänge als „Funktion" der Zeit oder die Länge einer Quecksilbersäule als die „Funktion" der Temperatur bezeichnet), ist ebensowohl eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* als wie meine obige Übertragung apriorischer Gesetze der Werthaltung auf reelle Wertbeziehungen. — Sehr verhängnisvoll aber wäre der Irrtum, wollten wir das sequi zweier Werte mit ihrem causari verwechseln. Eine solche Verwechslung liegt in der Tat vor, wenn, wie so oft geschieht, jenes empirische Kausalverhältnis zwischen der Länge der Quecksilbersäule und der Erhöhung der Temperatur als gleichartig neben die mathematische Funktion gestellt wird.[1]) Die unmittelbar einsichtige, durch keine Erfahrung fort-

[1]) So gibt David Hilbert folgende 5 Definitionen der Funktion. 1. $y=f(x)$ wird durch Tabelle, ähnlich logarithmischen und trigonometrischen Tabellen, bestimmt. 2. Die Funktion wird durch arithmetisches Gesetz bestimmt (z. B. y soll immer die Anzahl der Primteile sein, in die sich x zerlegen, läßt, z. B. $21=3\cdot7$, also $y=2$ u. dergl. 3. Geometrisch: die Funktion repräsentiert durch Kurvenzug. 4. Analytisch, durch Ausdruck $f(x)=\frac{1}{x}$ d. h. der reciproke Wert von x; $f(x)=x^2$ u. dergl. 5. Durch Naturvorgänge, z. B. Weglänge als Funktion der Zeit; das Fallgesetz definiert durch eine Funktion; Intensitäten z. B. des Lichtes sind Funktionen des Orts usw. Diese 5 Arten werden dann aufeinander ‚zurückgeführt'. Die geometrisch definierte Funktion wird analytisch bestimmt, das Gesetz in Tabellen gebracht, die Tabelle in arithmetisches Gesetz aufgelöst, analytisch ausgedrückt, durch Naturvorgang illustriert usw. Die Lehrbücher der Differential- und Integralrechnung vermischen anstandslos die rationale und wirkliche Sphäre. So L. Kieperts ‚Grundriß', 12. Aufl., Hannover 1911 Seite 8: ‚Ferner ist die Intensität des Lichtes eine Funktion von der Entfernung des leuchtenden Punktes, die Spannkraft des Dampfes ist eine Funktion der Temperatur desselben, die Geschwindigkeit eines fallenden Körpers ist eine Funktion der Fallzeit, die Schwingungsdauer bei einem Pendel ist eine Funktion seiner Länge usw." Besonders instruktiv für diese erkenntniskritisch ungeklärte Vermischung ist Nernst und Schönfließ ‚Einführung in die mathematische Behandlung der Naturwissenschaft'

zuschaffende noch zu beweisende intuitive Evidenz einer mathematischen oder reinbegrifflichen Beziehung ist toto coelo andersartig als z. B. die Beziehung der Weglänge zur Fallgeschwindigkeit, oder einer Intensität, wie etwa des Lichtes, zu Ort und Zeit und dergl. mehr. Es könnte ja z. B. bei der Erwärmung der Quecksilbersäule geschehen, daß jenseits eines Maximalwertes eine Quantitätssteigerung der Ursache keine analoge Steigerung der Wirkung mehr hervorbringt. Also: die Funktion hörte hier auf zu funktionieren!? — Oder zwei geläufigere Beispiele: wir bezeichnen die Intensität der Muskelkontraktion als ‚Funktion' des elektrischen Reizes und den induzierten Magnetismus als ‚Funktion' der Stromstärke, aber wir bemerken stets, daß jenseits eines Maximus auch die größte Verstärkung des Stromes auf Muskelkontraktion oder Magnetismus keinen Einfluß weiter hat. Und umgekehrt: in Fällen, wo wir von ‚Auslösung' sprechen, haben wir es mit einem System von Spannkräften zu tun, in welchem Tendenzen im Sinne einer bestimmten Wirkung durch Gegentendenzen paralysiert sind, die das auslösende Moment eben brachlegt, so daß nun sogar plötzlich die ungeheuerlichste Explosion die ‚Funktion' eines — elektrischen Funkens werden kann. Solche Beispiele beleuchten kraß, daß niemals die Wirkung in der Ursache analytisch enthalten ist, so wie etwa die logische oder mathematische Prämisse den Schlußsatz enthält. — Nun liegt aber ganz das gleiche Verhältnis vor in allen aktuellen Beziehungen von Werten; auch hier gibt es in strengem Sinn keine ‚Funktion'. Dieses eben mußte Karl Marx erfahren! Marx geht von einer rein begrifflichen ganz schematischen Erkenntnis aus, daß „Kapital die Funktion der Arbeit" sei und umgekehrt. Nun aber entdeckt er plötzlich, daß dies jenseits eines gewissen Kapitalmaximums ja gar nicht mehr so ist. Er entdeckt das ‚Gesetz der Rentabilität'. ‚Das Kapital heckt', so sagt er. Diese Erfahrung gilt indes für jegliche substanziale Sphäre. Handle es sich nun um Kreditfonds, um Muskelkapital, um Charakterdisposition, um Konstanz der Anlagen, des Keimplasma — immer finden wir: weder Kreditfonds noch Muskelkraft, noch Charakter, noch Vererbungssubstanz wachsen de facto proportional der Erwerbsarbeit, der Muskelleistung, der Charakterübung, der Anpassung. Diese ganze Beziehung zwischen Funktionellem und Substanzialem ist somit nur eine notwendige Analogie! — Exakte Gesetze naturwissenschaftlicher, psychologischer biologischer, soziologischer Natur gibt es nicht! — Es gibt in der aktuellen Sphäre keine Wertgesetze von der Gültigkeit unserer hier angeführten apriorischen Wert-

(6. Aufl. 1910). — In seinen Réflexions sur la metaphysique du calcul infinitesimal ruft Sadi Carnot, halb verzweifelt, halb ernsthaft aus (4 éd. p. 7): ‚Es ist ein Glück, daß die Mathematiker von dem Sinn ihrer Berechnungen nichts verstehen!' — Man könnte auch umgekehrt ebenso ernsthaft und ebenso verzweifelt seufzen: ‚Es ist ein Glück, daß die Naturforscher das Wesen der Mathematik nicht kennen'.

gesetze! Diese sind vielmehr rein rational. In der aktuellen Sphäre (im Psychologischen oder Soziologischen) gibt es nur ökonomische Regulative, ‚kraftsparende Denkökonomien' (Mach), Typen, typische Abläufe, ‚geordnete Zufälle', (Steinthal), Regeln und Gesetzmäßigkeiten, nicht aber echte apodiktische Gesetze. Mag der Unterschied zwischen Gesetzen, wie denen der Elektrizität und dem Newtonschen Gravitationsgesetz noch so groß sein, Gesetz in exaktem Sinn ist beides nicht; beides sind Tatsachenurteile, die als solche über die Sphäre von Ideen und Idealbestimmtheiten transzendieren und schließlich, wenn auch auf weitestem Umwege, nur auf unmittelbares Wahrnehmen, Wissen (vid-), ‚Sehen' hinweisen.[1]) Erfahrungsschlüsse aber können den Quell ihrer Rationalität eben nur in Form einer Theorie von Wahrscheinlichkeitsschlüssen haben, auf der alle Theorie der Induktion basiert.

Sechstes Gesetz. Satz der eindeutigen Wertbestimmtheit.

Wenn *B* Wert ist, weil *A* Wert ist, so kann nicht (in der selben Hinsicht) *A* Wert sein, weil *B* Wert ist. Wenn *b* Unwert ist, weil *a* Unwert ist, so kann nicht (in der selben Hinsicht) *a* Unwert sein, weil *b* Unwert ist.

Erläuterung:

Es ist der Fall möglich, daß *B* gleichzeitig, in verschiedener Hinsicht relativer Wert zu *A* und absoluter Wert zu *A* ist, so daß einmal *B* wertvoll ist, weil *A* wertvoll ist, das andere Mal aber *A* wertvoll, weil *B* wertvoll ist. (Man liest z. B. die Sätze: ‚Die Ethik bedarf der religiösen Sanktion. Aber die Religion ist wertvoll, weil sie sich an der Ehik bewährt'.) Es wäre auch folgender Fall möglich: *A* und *B* sind Variable, deren wechselseitige Abhängigkeit durch die dritte Größe W getragen ist, auf die sich beide beziehen. (Etwa: Religion und Ethik sanktionieren zwar sich gegenseitig, aber sie beziehen das Recht zu dieser Sanktion lediglich als Mächte zur — Höhersteigerung des Lebens.) In solchen Fällen kann also *W* in bezug auf zwei Werte an sich Wert sein und wiederum Funktion zu jedem der beiden. (‚Aber das Leben ist Wert, insofern es ethisch ist'.) Für alle solche Fälle von ‚Wertkollisionen', die uns in der naiven Praxis täglich begegnen, ist mein obiger Satz nicht überflüssig.

---

[1]) Hume, Enquiry VII, 1.

§ 4.

Sans l'homme Dieu n'a jamais existé, même — s'il existe."

Reine Wertgesetze und Fundamentalnormen.

So wenig wie es (nach Kants Darlegung[1]) für die Logik als apriorische, rein demonstrative, mathematische Wissenschaft wesentlich ist, daß man ihre Gesetze auch als Normen für richtiges Denken oder als technologische Vorschriften für bestimmte Zwecke betrachten kann, so wenig ist es für rein theoretische Sätze der Axiologik (wie die im § 3 entwickelten) notwendig, daß sie, als Bestandteile eines in sich geschlossenen Gebietes abstrakter apriorischer Wahrheiten, auf Werthaltung und Willensleben Bezug nehmen[2]). Vielmehr müssen prägnante theoretische Konstitutionsgesetze des Richtigen konstatiert sein, bevor man daran gehen kann, in irgendeiner Sphäre des Werthaltens positiv oder negativ normierende Gesetze des Gutsein — Schönsein — Wahrseinsollens, des Nützlichsein — oder sonstwelchen Seinsollens aufzustellen. Umgekehrt aber setzt jeder Bestand normativer Vorschriften über ‚dürfen', ‚müssen', ‚sollen', ‚genügen', ‚wünschenswert', ‚notwendig sein' und dergl. und die Gewinnung solcher Normen aus konstitutiven theoretischen Gesetzen logischer, ethischer, ästhetischer Natur, voraus, daß es bestimmte Arten von Werthaltungen, Einschätzungen, Ästimationen gibt. Sphäre *A* wäre nicht ohne Sphäre *B*. Die bloße Nominaldefinition des Wertes und mathematische Sätze der „reinen" Wertlehre wären ein Bereich toter Gespenster und unbegreifliche Schemen, wenn nicht Wertgefühle eben erlebt würden, die auf bestimmte Klassen von Wertgegenständen sich beziehen. Allen Wertgefühlen aber muß eine Willensbewegung oder bestimmter gesagt ein Annehmen oder Ablehnen,

---

[1]) K. d. r. V. Einl. z. transz. Logik I (Schluß) u. II.

[2]) *A* ist nicht ohne *B* heißt keineswegs *A* ist abhängig von *B*. Oder: *A* wird begründet von *B*. Oder: *A* und *B* sind ‚nur relativ'. Das Biologische ist nicht ohne das Psychologische. Wachstum und Formgestaltung ist nicht ohne Empfindung und Gedächtnis. Das Seelische ist nicht ohne das Körperliche. Empfindung und Denken ist nicht ohne Nervenvorgänge. Man wird diese Konstatierung von Parallelismus nicht als Kausalverhältnis deuten!

Zuneigen oder Abneigen, Lieben oder Hassen zugrunde liegen. Und eben diese Richtungen der ‚Willensbewegung' sollen nun nach ethischen Gesetzen geregelt sein. Bevor dieses möglich ist, d. h. bevor man das auf Persönliches oder Sachliches gerichtete Sym- oder Antipathisieren als richtiges oder unrichtiges Fühlen an Hand apriorischer Wertgesetze beurteilen kann, muß jedenfalls konstatiert sein, daß diese apriorischen, unmittelbar evidenten oder auf unmittelbar evidente Axiome zurückführbaren, reinen und nackten wertmathematischen Sätze wirklich als Maßstäbe alles Wollens und damit indirekt als Maßstäbe aller Willensgefühle zu gelten haben; nicht zwar als inhaltliche Ziele (denn ich sehe nicht ein, wie ein rein kategoriales oder mathematisches Gesetz Willensinhalt werden könnte) wohl aber als Leitsterne, als ideale Orientierungen, kurz als ‚Vernunftideen'. Es muß somit eine ganz neue Gruppe apriorischer Wertsätze entstehen; als ein Zwischenglied zwischen den rein theoretischen, apriorischen, absolut objektiven Sätzen der Wertmathematik und den normativen apriorischen Sätzen über richtiges Wollen und Widerwollen, über richtiges Rangieren von ‚Zweck' und ‚Mittel', kurz über die Forderungen des richtigen Werthaltens. Auch dieses Zwischengebiet enthält apriorische Sätze, aber ein Apriori auf tieferer Stufe. Sie gehören nicht mehr in die Sphäre der „reinen" Werttheorie (denn diese nimmt ja auf kein Wollen und Werthalten Bezug); aber sie sind andererseits auch keine apriorischen Willensgesetze. Vielmehr sind es apriorische, intuitive, ohne empirische Voraussetzungen gewonnene Sätze über die Relation beider Gebiete, des rein formalen Wertgebietes einerseits, des Gebietes apriorischer Willens- und Werthaltungsgesetze andererseits. Zu diesem Gebiete würden Sätze gehören wie etwa die folgenden: Ein guter Wille ist der auf das Gute gerichtete Wille. Ein richtiges Werthalten ist solches Werthalten, welches sich auf richtige Wertsätze bezieht. Ein Werthalten, welches apriorischen Wertgesetzen zuwiderläuft, würde unrichtiges Werthalten sein.

Die Banalität solcher Sätze, die nichts sagen, als: ‚Der gute Wille soll das Gute wollen'; ‚der gute Mensch ist der richtig

wollende Mensch'; ,richtiges Wollen ist ein Wollen gemäß Gesetzen der Richtigkeit' — diese ihre leere Selbstverständlichkeit darf uns keineswegs darüber täuschen, daß wir es in solchen Wendungen mit einer ganz besondersartigen Sphäre des Apriori zu tun haben. Nämlich weder mit apriorischen Sätzen formaler und rein idealer Art. Noch auch mit eigentlich normativen Vorschriften für Willens- oder Gemütsleben. Vielmehr mit theoretischen Gesetzen, die ohne bereits selber in die Sphäre der im prägnanten Sinn normativen Bestimmungen einzutreten, zunächst diese Gesamtsphäre des Normativen auf eine vorausgesetzte idealtheoretische Wissenschaft zurückbeziehen. In diesem Zwischengebiete aber stecken die eigentlichen Schwierigkeiten der Ethik [1])! So ist Kants kategorischer Imperativ nichts anderes als solch ein Gesetz, welches gleichsam mit einem Fuße in einer rein theoretisch idealen Wissenschaft, mit dem andern aber im Gebiet praktischer Forderungen steht. Eben dieses

---

[1]) Im Kern ist die Lösung dieser Schwierigkeiten kaum über dürftige Ansätze in F. Brentanos ,Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis' (1889) hinausgekommen. Es ist ganz erstaunlich, welche Wirkungen diese kleine Schrift noch heute übt. Die Psychologie der Ethik kam keinen Schritt weiter! Das gilt vor allem für die Kantreformer (die Fortsätze von Fries oder Hume, welche Erfahrung und Intuition in Pacht haben). — A. Kastil (J. F. Fries' ,Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis.' 1912. S. 147) zitiert zwei Arbeiten von O. Kraus ,Zur Theorie des Werts' (1901) und von Karl Stumpf ,Vom ethischen Skeptizismus' (1908) als Beweise dafür, ,daß Wert in gewissen ausgezeichneten Akten des Interesses erfaßt wird, wobei unmöglich ist, daß die Liebe als richtig charakterisiert sei und gleichwohl das Geliebte nicht liebenswürdig, d. h. wertvoll wäre'. — Soll damit gesagt sein, daß das Richtigsein meiner Liebe eine Signatur meines Liebens ist und die Würdigkeit des Geliebten eine Folge der Richtigkeit meiner Liebe, so versteh ich wahrlich nicht, wie man ,nur auf diesem Wege zu einer wissenschaftlichen Überwindung der ethischen Skepsis kommen kann'. — Wenn es richtig ist, daß zwei Werte A und B in einem Steigerungsverhältnis stehen, d. h. als Werte Größenreihen bilden, dann kann nicht der psychologische Vorgang des Werthaltens oder Unwerthaltens die Stellung von A und B in der Wertreihe erst bestimmen wollen. Es ist wohl nur ,eine der dem Fortschritt unserer Wissenschaft so feindlichen apsychologischen Fiktionen' (S. 144), wenn gesagt wird, daß die subjektive Liebe und der subjektive Haß (mit denen diese Psychologen der Ethik recht freigebig sind) A und B ihren Wert ,aufträgt' oder ,imperzeptiert'.

verschuldet ja den fundamentalen Kantischen Konflikt, der uns hier anregt, eine schärfere Unterscheidung verschiedener Möglichkeiten apriorischer Wertuntersuchung zu versuchen. Ein Satz wie: ‚Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde‘ [1]), ist durchaus kein definitives Werthaltungsgesetz noch auch ein reines theoretisches Wertgesetz. Vielmehr bietet er nichts als eine fundamentale Definition der richtigen Werthaltung, d. h. es wird durch den ‚kategorischen Imperativ‘ generell das Grundprinzip angegeben, nach welchem in der Willenssphäre alle Normierung sich vollziehen soll, welches aber nun eben als das einheitliche Grundmaß, auf das sich alle Normierung innerhalb der Willenssphäre bezieht, das Einigungsgesetz, d. h. das einheitliche morphologische Charaktergesetz der gesamten Sphäre bildet. An und für sich aber liegt in dieser kategorialen Definition nicht mehr, als in jedem fundamentalen Grundmaß liegen würde. ‚Handle nur nach derjenigen Maxime des Werthaltens, welche zugleich zur höchstmöglichen Luststeigerung für ein Jedes tauglich sein kann. — Handle nur nach derjenigen Maxime des Werthaltens, deren Akzeptierung die höchste ästhetische Vervollkommnung für ein Jedes garantieren muß. — Handle nur so, daß die Akzeptierung deiner Willensmaxime die höchste Steigerung aller Lebenskräfte zur Folge haben dürfte.‘ — All diese und viele ähnliche Fundamentaldefinitionen müßten, wenn wir ohne Vorentscheid das Einheitsgesetz der praktischen Sphäre suchen, gleich tauglich sein, um generell auszusagen, was in der Sphäre der allgemeinen Werthaltung fundamental und prinzipiell als das Geforderte zu gelten habe, d. h. sie weisen allesamt erst hin auf eine Sphäre idealer Gültigkeiten und reiner axiologischer Gesetze. — Sie tun das nicht anders, als wie etwa ein allgemeinstes Normierungsprinzip für die richtige Art des Zählens oder Messens den praktischen Rechner oder Geometer nur hinweisen könnte auf die ideale Sphäre der Zahlen und Maße und auf die Wahrheit eben dieser Sphäre. Ein solches Fundamentalprinzip richtigen Normierens kann also nicht selbst ein Normgesetz sein, sondern es setzt

[1]) G. z. M. v. S. S. 55.

irgendwelche zur Norm adaptierte reine Richtigkeitsgesetze voraus. Die allgemeine Form solcher fundamentaler Definitionen, die zwischen der praktischen und der rein theoretischen Sphäre schweben, könnte immer nur diese sein: ‚Nur ein x, welches y ist, ist x', wobei x sich zurückbezieht auf das objektiv ideale Gebiet, aus welchem x und y die ‚Dignität' zufließen soll. Die fundamentale Unterscheidung, welche somit in Kants Ethik vernachlässigt ist, könnte demgemäß als der Unterschied von echtem Wertgesetz und bloßem Wertinteressegesetz bezeichnet werden. Der kategorische Imperativ ist kein eigentliches Wertgesetz, sondern das Prinzip, welches dem Wertinteresse die gebotene Richtung anweist, d. h. die Fundamentaldefinition des richtigen Werthaltungsinteresses, welches die Sphäre idealer Wertgesetze voraussetzen muß, genau so wie ein jeder Fundamentalwert, jede Grundnorm, jede ‚Entelechie', welche die Einheit eines theoretischen oder faktischen Interessegebietes verwaltet, nur ein Wechsel sein kann, welcher auf die Sphäre der idealen Ideenwelt, d. h. auf das Reich der überzeitlichen und überempirischen, überkausalen und überfaktischen Wahrheit gezogen ist.

§ 5.

Technische normative Ableitungen.

Gleich wie man nun aber die a priori gültigen Sätze der Logik auch als technische Vorschriften für richtiges Denken formulieren kann, ohne daß darum in den Gesetzen der reinen Logik an und für sich eine Beziehung auf Denken und Denktätigkeit enthalten wäre, so kann man auch a priori gültige Sätze der Praktik (von denen wir einzelne Beispiele in § 3 erläuterten) als technische Vorschriften für richtiges Werten formulieren, ohne daß darum in diesen Sätzen der reinen Axiologik schon an und für sich eine Beziehung auf Werten und Willenstätigkeit enthalten wäre.

Wir wollen für die folgenden ‚Anwendungen' vom fünften Gesetz, dem ‚Satz von Mehrwert' ausgehen, den wir etwas anders formuliert, auch als ‚Satz der Wertinvolvenz' bezeichnen möchten.

Die Satz lautet dann so:

Wenn B Wert ist, weil A Wert ist, dann schließt der höhere Wert von A den niederen Wert von B als Wert in sich.

Wenn b Unwert ist, weil a Unwert ist, dann schließt der größere Unwert von a den geringeren Unwert von b als Unwert in sich.

Betrachten wir nun dieses reine Wertgesetz als Vorschrift für die Willensgesetzgebung, so würde in bezug auf das Wollen der Wert A als ‚Zweck' und der Wert B als ‚Mittel' zu diesem Zweck, resp. B als notwendiger Übergangs- oder Durchgangswert zum Ziele A zu bezeichnen sein. Ebenso würde das Übel a als das letzthin zu meidende Willensziel, und b als ein zu meidendes, weil zu diesem Ziele führendes Mittel bezeichnet werden müssen. Hieraus ergeben sich folgende Willensvorschriften:

1. Satz des reinen Mittels.

Wer den Zweck (A) will, muß vernünftigerweise das Mittel (B) wollen.

Wer den Zweck (a) meiden will, muß vernünftigerweise das Mittel (b) meiden wollen.

Erläuterungen:

1. Die angeführten Willenssätze besagen nichts weiter als dieses:

a) Wofern du von der absoluten Wünschbarkeit deines Zweckes überzeugt bist, so mußt du auch die zu ihm hinführenden Mittel wollen.

b) Wofern du von der absoluten Verwerflichkeit eines Zwecks überzeugt bist, so mußt du auch die zu ihm hinführenden Mittel meiden.

Diese beiden Urteile sind (im Sinne Kants) weder analytische noch synthetische Urteile. Es sind vielmehr Urteile einer dritten, von Kant unberücksichtigten Art. Es sind apriorische Wesensurteile, d. h. Urteile von anschaulicher Evidenz, welche nicht logischer, sondern unmittelbarer und immanenter, nicht konsekutiver, sondern konstitutionaler Natur sind.

2. Die obigen Sätze lassen auch folgende Wendungen zu:

a) Es werde B gewollt, insofern und weil A gewollt wird.

b) Es werde *b* nicht gewollt, insofern und weil *a* nicht gewollt wird.

Daraus folgt als Forderung:

a) Der gewollte ‚Zweck' sei stets höherer Wert als das gewollte Mittel.

b) Das Vermiedene ‚lezten Endes' sei stets höherer Unwert als das vermiedene Durchgangsübel. —

3. ‚Der Zweck heiligt die Mittel.' (Cui licitus est finis, etiam licent media.) Dieser viel umstrittene probabilistische Satz ist nunmehr von unmittelbarer Evidenz. Er besagt ja nichts als dieses: es liegt im Sinne des absolut richtigen Zweckes, daß das zu ihm notwendig führende Mittel richtiges (reines) Mittel ist. Denn der absolut richtige Zweck ist ja eben Norm, an welcher sich Reinheit oder Unreinheit aller Unterzwecke oder Mittel erst bemißt.

Wohlgemerkt gilt diese apriorische Wahrheit des probabilistischen Satzes nicht von einem bestimmten, empirischen Zweck (etwa von Leben oder Tod), sondern vom idealen Zwecke der Ethik überhaupt. Wenn wir das Bewußtsein eines absolut richtigen Zweckes besitzen, dann freilich müßten wir selbstverständlich Alles wollen, was Mittel zu diesem Zweck und eben darum heiliges Mittel ist[1]).

Im Sinne dieser Formulierung ist die aktuelle Ethik zu bezeichnen als die Wissenschaft von der richtigen Systematisierung sämtlicher möglicher Zwecke. Die hypothetische Voraussetzung für die Aufstellung dieses (unendlichen) Zwecksystems ist der im Unendlichen liegende absolut richtige Zweck. Die ethischen Gesetze sind somit sämtlich: Rangierungsgesetze[2]).

---

[1]) Vgl. Hobbes, de cive I, 8 . . .

‚Wie hochempört wir den Jesuiten grollen
Weil mit den Mitteln sie der Zweck versöhnt,
Doch ‚wer den Zweck will, muß die Mittel wollen'
Wie tüchtig das und biedermännisch tönt.'

Paul Heyse.

[2]) Ich habe die Ausführungen über das notwendige Steigerungsverhältnis der Werte (vgl. § 3, Anm. 2; sowie das 3. Kapitel) aus der ersten Auflage unverändert übernommen, bin aber inzwischen darüber klar geworden,

2. Satz der natürlichen zeitlichen Reihenfolge der Zwecke.

Wenn *B* das Mittel zu *A* und *C* das Mittel zu *B* ist, so muß vernünftigerweise *C* gewollt werden, bevor *B* gewollt ist, bevor *A* gewollt ist.

Wenn *b* der ,Übergangswert' zu *a* und *c* der Übergangswert" zu *b* ist, so muß vernünftigerweise *c* vermieden werden, damit *b* vermieden wird, damit *a* vermieden wird.

Die Konsequenzen dieses natürlichen Willensgesetzes für die Ethik liegen auf der Hand. Es würde z. B. eine widersinnige Willens- und Werthaltung sein, die Pflicht gegen Gott der Pflicht gegen die unmittelbare soziale Gemeinschaft zeitlich unbedingt vorzuziehen, wofern die Erfüllung der Pflicht gegen den weiteren Kreis eine Pflichterfüllung im engeren voraussetzt. Tatsächlich aber muß die Realisierung des letzten und höchsten Wertes die Realität aller niederen, muß die Realisierung des letzten Zweckes die Realisierung aller intermediären Zwecke zur Voraussetzung haben. Eine jede Vernachlässigung des ,Ich' insbesondere wird eine Pflichtverletzung gegen alle diejenigen positiven Werte einschließen, die das besser kultivierte Ich zu realisieren fähig wäre. In diesem Sinn ist die Kultur des Ich zwar nicht der „höchste", noch überhaupt ein ,hoher', wohl aber der nächste, unmittelbarste und notwendigste Willenszweck. Es ist von großer faktischer Bedeutung, daß es a priori einsichtig ist, daß der Wert des sittlichen Willens sich keineswegs allein an der Weite des Kreises von Willenszwecken, noch auch an der Erhabenheit und Würde des spezifischen Willenszweckes bemessen läßt, auf welchen der Wille gerichtet ist. Es liegt vielmehr oft so, daß ,das

---

daß jede Wert-Klimax auf psychische Akte des Liebens und Hassens hinschielt und daß die Unmöglichkeit das schlechthin Seiende Wert zu nennen (Isolwert) eben das spezifisch Anthropologische berührt. — In der reinen d. h. außerzeitlichen Wertsphäre ist die Konkurrenz, ist alles Mehr oder Minder sinnlos! Reiner Wert kann so wenig mehr oder minder wertvoll sein als Wahrheit mehr oder minder wahr sein kann. Man könnte also mit gleich gutem Rechte sagen: Aller Wert sei Isolwert (vgl. Note 4 im Anhang). — Dies besagt, daß die spezielle zeitlose Gegenstandstheorie des Wertes eine Zeit voraussetzen muß. **Die selbe Schwierigkeit liegt aber bei jeder phänomenologischen oder zahlentheoretischen Betrachtung vor.** So kann man z. B. nicht die Phänomenologie des Wollens unter Abstraktion von Zeitfolge betreiben. Und zwar verläuft nicht nur das Akt-Phänomen in einer phänomenalen Zeit, sondern setzt eine präphänomenale, absolute d. h. in sich selber beharrende Zeit voraus. — Da es mir nicht gelungen ist, über diese Schwierigkeit Herr zu werden, so ist es würdiger, auf diesen locus minoris resistentiae jeder *a*psychologischen Untersuchung selber aufmerksam zu machen.

Bessere der Feind des Guten' wird. Die Überspringung jedes notwendigen Durchgangswertes ist sogar eine objektive Schädigung desjenigen höheren Wertes, dem der Durchgangswert geopfert wird. Dieses besagt im konkreten Fall z. B.: ,Du sollst die Pflicht gegen das eigene Selbst der Pflicht gegen deine Familie vorziehen'. ,Du sollst die Pflicht gegen deine Familie der Pflicht gegen deine Gattung vorziehen" u. dgl. Alle diese Sätze sind unmittelbar evident oder aber völlig absurd, je nachdem wir sie auffassen als Vernunftgesetze über die zeitliche Rangierung unserer Willenszwecke oder als Vernunfteinsichten in die objektive Stufenfolge natürlicher Werte. Hieran aber erweist sich, daß genau wie es apriorische Wertgesetze über Wert schlechthin gab, die mit der aktuellen Werttheorie nichts zu schaffen haben, es nun auch noch spezifische apriorische Wertungsnormen geben muß, die sich um die objektive Reihenfolge der ökonomischen und biologischen Werte nicht im mindesten zu kümmern haben. Es ist nicht gesagt, *daß* der nähere Willenszweck nun auch an und für sich selbst der höhere Zweck sei. Es ist aber auch nicht gesagt, daß er nur der ,nähere', objektiv aber immer ein ,niederer' Zweck sein müsse. Eine aktuelle Wertlehre müßte positive Werte aufstellen, entweder im bloß nationalökonomischen Sinn, d. h. in der Reihenfolge, wie sie von seiten der Lebensbedürfnisse tatsächlich rangiert sind, oder im ethischen Sinn, wie sie von seiten der Lebensideale rangiert sein sollen. Eine ,psychologische' Wertlehre dagegen hat es nur mit Konstatierungen oder Vorschriften darüber zu tun, wie unter Voraussetzung irgendwelcher Wertungsinhalte vernünftigerweise gewertet wird. Und es ist weiterhin wiederum notwendig, die im engeren Sinn psychologischen, d. h. zeitlichen und empirischen Gesetze über Wert und Werthaltung von der ,Phänomenologie' des Wertes und der Werthaltung zu trennen, welche nicht beschreibt oder erklärt, was wir in der vernünftigen Werthaltung vorfinden, sondern — (ohne zu fragen, ob es solche Werthaltung gibt und in welchem Bewußtsein sie vorkomme) — a priori untersucht, was richtige Werthaltung bedeutet, d. h. was essentialgesetzlich im Sinn der richtigen Werthaltung alles liege (§ 1). Eine solche phänomenologische Wahrheit aber ist eben diese, daß es im Sinn eines ,Systems der Zwecke' liege, daß kein Wille in den umfassenderen Kreis von Willenszwecken eintreten solle, der nicht den engeren als die notwendige Durchgangsstufe bereits ausfüllt. So soll es sein, eben weil es so sinngemäß ist. Es heißt ja eben in die Erfüllung des ,höheren' Wertes eintreten nichts anderes, als die ,niederen" Werte erfüllt haben, da das ,höher' und ,nieder' ja die Beziehung der Werte angeht; kein Wert aber an und für sich hoch oder nieder ist. Der auf Kosten eines niederen Werts erfüllte höhere Wert würde im Gesamtsystem aller möglichen Werte nunmehr eben kein höherer Wert mehr sein, sondern in dem Zusammenhang, in welchem er andere positive Werte beeinträchtigt vielleicht sogar zum Unwert herabsinken. Hierin liegt dann freilich andererseits auch wieder dieses, daß die Be-

vorzugung jedes näheren Zweckes gleichwohl nur als Durchgangszweck oder Mittel zum ‚höheren‘ legitimiert ist, daß diese Bevorzugung somit nicht für die Fälle gilt, wo die Überwertung des näheren Wertes dem ‚höheren‘ Eintrag tut, also für alle Fälle, wo bei der Kollision zweier Willenszwecke die Erfüllung des ‚Näheren‘ nicht als Mittel zum ‚höheren‘, sondern auf seine Kosten stattfinden würde. Wenn z. B. in vielen Fällen der Wertbalancierung die Erhaltung des Ich die Vorbedingung ist für die Verwirklichung alle der objektiven Zwecksysteme, die just mein Ich wollend zu verwirklichen befähigt ist, so können doch in anderen Fällen so viel allgemeinere Wertsphären durch die Erhaltung meines Ich in Frage gestellt werden, daß die Vernichtung meiner selbst zur sittlichen Forderung wird, eine Forderung, die mein Ideales Selbst an mein historisches Ich stellt. Eine solche Kollision der allgemeineren Forderung und der Grenzen des historischen Ich wäre nur dann ausgeschlossen, wenn dieses historische Ich bereits realiter der Willensträger aller Willenszwecke wäre und somit jedes allgemeinere Ich mit umschlösse! In diesem Falle wäre mein Wille schon an und für sich der vollendet sittliche Wille, d. h. ein solcher Wille, in welchem sämtliche nur mögliche Willenszwecke das dem instantan Geforderten jeweils adäquate System bildeten. In einem solchen Willen aber gäbe es keine Äquilibration der Zwecke. Vielmehr würde das jeweils Gesollte, weil alle Willenszwecke die Zwecke eines Willens wären, schon spontan und in triebhaft-unbewußter Reaktion geübt. Wir würden den vollkommen sittlichen Willen demnach als einen Willen definieren, welcher sämtliche mögliche Trieb-, Instinkt- und Impulskomplexe in sich so geordnet trägt, daß er in jeglicher aktueller Willensreaktion nur das jeweils Bestmögliche wollen kann. Diesen Universalwillen nennen wir ‚Gott‘. In ihm als dem Inbegriff alles Wollens hebt sich somit jene Konfundierung mehrfacher Möglichkeiten und Willenszwecke auf, die an die Begrenztheit des Willenssubjekts geknüpft ist. Nur also dort, wo Endlichkeit und Begrenztheit der Willenszwecke und Wertungsmöglichkeiten vorliegt, kann von sittlichem Wollen in prägnantem Sinn die Rede sein, d. h. von jenem Äquilibrieren der jeweils in die Sphäre des durch mein Wollen Möglichen eintretenden Willenszwecke, deren richtiger Rangierungsvollzug als das Phänomen des richtigen Gewissens zu bezeichnen wäre.

Drittes Kapitel.

Vérités de raison und vérités de fait.

> ‚Ihr habt durch das Zusammenwirken und die Verbrüderung unter den Weisen eine Lehre der Verhältnisse geschaffen, die sich Mathematik nennt. Schafft so eine Lehre der Bedeutungen, denn ihr werft mit euren Worten planlos nach dem schönsten und zartesten Leben, so wie Kinder mit Mützen und Netzen Schmetterlinge einzufangen versuchen.‘ v. Eeden

§ 6.

Über richtige Wertrangierung.

Ideales Gewissen müßte im absolut richtigen Rangierungsvollzuge aller, der wertenden Abwägung zugänglicher Willenszwecke gegründet sein. — Nun aber müßte die ‚richtige‘ Abwägung oder Äquilibration aller ‚Willenszwecke‘ erst ihrerseits definiert sein. Hierzu wäre eine immanente Analyse des Phänomens ‚vollkommen richtiges Gewissen‘ erforderlich. Diese würde auf eine große Fülle merkwürdiger Momente führen. — Einiges davon sei in Kürze mitgeteilt . . .

I. Es gehören zum ‚idealen Gewissen‘: Wesensbestimmtheiten der abwägenden Willenspersönlichkeit.

II. Es gehören zum idealen Gewissen“: Wesensbestimmtheiten der zur Willensabwägung zugelassenen Willenszwecke.

ad I. Es muß zum Wesen des idealen Willenssubjektes das Folgende gehören:

1. Das Gewissen müßte sich emanzipieren von den Wertgefühlen, die am Auftreten jedes Willenszweckes haften und Ausdruck einer gegebenen Wertungsdisposition sind.

2. Das Gewissen müßte in jedem Zeitintegral die letztvergangene Rangierung umstoßen, um auf Grund veränderter Einsicht und Zweckmäßigkeit neu zu rangieren.

3. Das Gewissen müßte Willenszwecke sowohl mit größtmöglicher wie mit gleich großer Intensität ergreifen können, da die Verschiedenheit von Interesse oder Aufmerksamkeit ein subjektiv-willkürliches Prämeditiv von Werthaltung ist.

4. Das Gewissen dürfte sich nie über Möglichkeit seiner Zwecke täuschen. Denn Unmögliches auf Kosten von Möglichem bevorzugen heißt unrichtig werten. Das ‚Pathos des Unmöglichen' ist nicht sittlich (vgl. hierzu § 6. B.).

5. Andererseits: Zum Phänomen des richtigen Gewissens gehört das Fortstreben über sich selbst hinaus. Ein Willenszweck oder Wert, der schon realisiert ist, ist Widerspruch in sich selbst. Es liegt in der Natur der Wertung über ein Natürlich-Gegebenes auf ein Seinsollendes (aber ‚Mögliches') fortzuzielen.

ad II. Es muß zum Wesen der Willenszwecke im idealen Willenssubjekt das Folgende gehören:

1. Je größer die Anzahl der unserer Abwägung zugänglichen Willenszwecke ist, um so mehr nähert sich unser Rangierungsentscheid dem idealen Gewissenszustand[1]).

2. Neben die Summe der meiner Werthaltung zugänglichen Willenszwecke tritt ihre Rangordnung als weiteres formales Kriterium der Richtigkeit des Gewissens.

3. Die Willenszwecke sind möglich.

4. Die Willenszwecke sind nicht wirklich.

---

[1]) Hier könnte vielleicht der ‚Hamlet-Einwand' am Platze scheinen. ‚Je größer die Anzahl der in jede Abwägung eintretenden Willenszwecke ist, um so mehr wächst die Möglichkeit gegenseitigen Paralysierens und die Unmöglichkeit entscheidenden Rangierungsvollzuges'. ‚Die angeborene Farbe der Entschließung von des Gedankens Blässe angekränkelt' (Shakespeare). Das Wort conscious gebraucht heute zumal der Amerikaner zugleich im Sinne von bewußt und von ratlos. — Hiergegen wäre zu sagen, daß eben die Einsicht in die Notwendigkeit des Sichentscheidens und der Tat als Tat. auch ein determinierendes Willensmotiv ist, und daß der ‚Abuliker', wie Hamlet, nicht deswegen im Deliberieren stecken bleibt und ‚zu keinem Entscheide kommen' kann, weil er ‚zu einsichtig geworden' ist, sondern deswegen, weil er zu wenig Einsicht besitzt.

Schon diese flüchtige Übersicht kann zeigen, daß Gewissen und Gewissenshaltung ‚relativ', d. h. an empirische Bedingungen geknüpft sind. Bei einem sittlich vollendeten (idealen) Willensindividuum, bei Gott, könnte von dem Phänomen des richtigen oder irrenden Gewissens vom Wertäquilibrieren, Wertkonflikten, Willenszwecken, Pflicht, Reue, Scham, Gewissen und dergl. nicht die Rede sein. Vielmehr würde zu den Bedingungen für Gewissen und Gewissensabwägung gehören:

1. Notwendigkeit wie Möglichkeit fortdauernd fluktuierender Umschichtung der dem jeweils Sachlich-Geforderten adäquaten Willenszwecke.

2. Endlichkeit und Konkurrenz der in Auslese tretenden Willensimpulse.

Es wäre unmöglich, daß eine isolierte Sachlage, sofern sie rein für sich genommen wird, in einem Wertungsakt als ‚Wert' sich erkennen lasse, derart, daß die Realisierung eben dieser Sachlage als ‚gute Tat' einsichtig begründet erscheint und der auf sie gerichtete Wille als ‚guter Wille'. Einsicht in Wert der Sachlage setzt vielmehr Konkurrenz eben dieser Sachlage mit anderen möglichen voraus, so daß sich Wert weder an das schlechthin Seiende noch an Unmögliches haften kann. Es liegt im Sinn von Wert, daß Wert fundiert ist in realen Bezogenheiten einer Mehrheit, nicht realer aber realisierbarer Tatbestände.

§ 7.

Drei ethische Probleme.

„Kein Gewissen zu haben bezeichnet das höchste und tiefste,
Denn es erlischt nur in Gott, doch es verstummt auch im Tier."
Fr. Hebbel.

A. Problem des Augustinus (‚privatio boni').

Jene merkwürdige Wahrheit, daß sittliche Vollendung das Vorhandensein sittlicher Werthaltung ausschließt, muß zu der folgenden Überlegung leiten. Sittliche Vollkommenheit — (so sahen wir) — ist Vorhandensein aller nur möglichen Willensimpulse in der jeweils notwendigen Anordnung. Diese Definition deckt sich inhaltlich durchaus mit der Definition, welche Spinoza vom Wesen Gottes als den Inbegriff aller nur mög-

lichen Attribute gibt[1]). Eben dieser Gottes- oder Substanzbegriff verhalf schon Spinoza zu der folgenden tiefblickenden Gleichsetzung: Je größer die Summe der dem Bewußtsein zugänglichen Willenszwecke, um so größer die psychische Realität. Je mehr Realität, um so mehr Aktivität. Je mehr Aktivität, um so mehr Freiheit. Also: Gott = höchste Realität, = höchste Freiheit, = höchste Aktivität.

Sowohl Realität, wie Aktivität, wie Freiheit, wie Vollkommenheit der Substanz ist somit Funktion der Anzahl ihrer Attribute, ein Satz, welchen Lotze als identischen Satz bezeichnet[2]). Dieser Gedankengang ist — (der metaphysischen Sprache entkleidet) — für unsere ethische Untersuchung von höchster Wichtigkeit. Hinter ihm steht nämlich der folgende Gesichtspunkt: des Begriff des sittlich Vollkommenen (der nach Spinoza mit dem der höchsten Realität, Freiheit und Aktivität zusammenfällt), bezieht sich nicht auf qualitative Bestimmtheit. Ideale Vervollkommnung läßt sich vielmehr einmal an der Anzahl, sodann an der Anordnung der Behaftungen; Höhe der sittlichen Werthaltung läßt sich einmal an der Summe, sodann an der Rangierung möglicher Willensimpulse bemessen. Darin liegt die Verurteilung jeder Ethik, die das sittlich Geforderte in irgend einer Art Abnegation oder Privation suchen will (perfectio est carentia defectus). Also jeder Ethik des Opfers, der Ausmerzung, der Askese, der Verpönung einer positiven menschlichen Eigenschaft, einer positiven Charakterseite oder Leidenschaft, eines positiven Instinktes, Willensimpulses, usw. Kein Willensimpuls —, er sei wie er sei, — ist an und für sich gut oder böse, liebenswert oder hassenswürdig; er wird das eine oder andere nur insoweit, als ihm die jeweils geforderte Rangordnung aller Willensimpulse dazu stempeln kann. Nur in diesem Sinn sage ich, daß Voraussetzung des vollkommen sittlichen Willens das Dasein aller Willensimpulse in der jeweils geforderten Rangordnung sei. Diese Einsicht kann man aber auch so ausdrücken, daß man sagt, das ‚Unsittliche' bestehe allemal in einem Falle von Dis-

---

[1]) Spinoza, Ethica, Bd. I, 9.
[2]) Lotze, Metaphys., S. 100, § 49.

soziation, Abschnürung, Vereinzelung eines spezifischen Willensimpulses, der sich zum dominierenden Wert und eben darum zur psychischen Chose séparée aufgegipfelt und die Gesamtheit aller sonst noch möglichen Willensanlagen, die ihm in der Seele das Maß der jeweils geforderten Wirksamkeit zumißt, überwuchert hat. Darin liegt andererseits gerade dieses, daß nicht dieser als unsittlich zu bewertende dominierende Willensantrieb an für sich unsittlich sei, wie es die rigoristische Ethik Kants als Typus der Selbstkasteiungs- und Opferethik glauben macht, — vielmehr würde der unsittliche Charakter der Willensrichtung als eine wertvernichtende Rangierung aller nur möglichen Willensziele auch einem Übermaß von ‚Sittlichkeit' (im Kantischen Sinn) anhaften; es würde z. B. der fanatische ‚Pflichtmensch' ohne ‚desipere in loco' vielleicht eine tragisch erhabene, sicherlich keine ‚sittliche' Persönlichkeit sein.

B. Problem Geulincx (ubi nihil vales, ibi nihil velis).

> „Kannst wie du willst nicht, wie du kannst so wolle,
> Weil Wollen töricht ist, wo fehlt das Können.
> Demnach verständig ist nur der zu nennen,
> Der, wo er nicht kann, auch nicht sagt, er wolle."
> Leonardo da Vinci.

Schon Geulincx formuliert das Verbot des ‚irrsinnigen Wollens' mit seinem berühmten Satze: Ubi nihil vales, ibi nihil velis (Wo du nicht Macht hast, da sollst du nicht wollen). Geulincx sprach diesen Satz als Grundsatz der Moral an, und in der Tat ist die Forderung, keine Kraft an Unerreichbares zu vergeuden, nur die Umkehrung unseres Satzes der Wertsummation, jenes ökonomischen Prinzipes, aus dem empirisch Gegebenen das jeweils Bestmögliche zu gestalten (‚make the best of it'). Dennoch verbirgt sich hinter der Verpönung des Unmöglichen eine der kompliziertesten moralischen Aporieen! Sie macht sich schon darin geltend, daß unsere moralische Ehrfurcht in der Regel nicht den erfolgreichen und sieghaften sittlichen Persönlichkeiten begegnet, sondern solchen, die scheiternd Großes gewollt haben. In magnis voluisse sat est, ist ein hervorragend ethischer Satz. Wäre die Geulincxsche Formel richtig, dann wäre jeder tragische Untergang im ethischen Sinne auf ‚Schuld' zurück-

zuführen; ja man könnte in der Geulincxschen Formel den Sinn der ‚tragischen Schuld' (der ὕβρις und ἁμαρτάνη) sehen. Ein Held, der als übersteigernder Fanatiker untergeht, ein Liebender, der am Übermaß seiner Leidenschaft zerbricht, sie wären also unsittliche Persönlichkeiten?! . . . Die Schwierigkeit des Problems erweist sich am deutlichsten an einem bestimmten Falle. Nämlich dann, wenn das zu Unrecht übersteigerte Pathos eben Pathos des Rechtes und somit berechtigtes Pathos ist. In diesem Falle scheint ein reines sittliches Wollen gleichwohl als maßloses Wollen unsittlich zu werden. Es scheint das beste subjektive Recht objektives Unrecht oder umgekehrt objektives Recht subjektives Unrecht einzuschließen. So wird Kleistens Michael Kohlhaas zum Verbrecher aus unrichtiger Verwendung objektiver Gerechtigkeit. So wird Ibsens Brand aus reinstem Ethos zur destruktiven Existenz. Für dieses merkwürdige Problem der Ethik scheint mir insbesondere Björnsons Drama ‚Über unsere Kraft' charakteristisch zu sein. Alle historische Größe wird ‚Schuld' wo ‚die Liebe fehlt'. Der Imperativ ‚Sei nicht zu groß' hat indessen eine peinliche Ähnlichkeit mit der Anempfehlung der ‚goldenen Mitte', für die doch jedes Kriterium fehlt, wo denn im gegebenen Falle ‚richtige' Mitte ‚richtiges' Maß anzusetzen sei. Machttatsache, Erfolg, Mittelmäßigkeit, consensus omnium, sie scheinen also gerade den höchsten heroischen Bewährungen gegenüber recht zu behalten? Kann denn bloß durch die Tatsache quantitativer Steigerung eine erhabene Handlung in die entgegengesetzte Qualität des Unerlaubten umschlagen? . . . Diese Verlegenheit gestattet folgenden Ausweg: Die übersteigernde Persönlichkeit scheitert an ihrer mangelhaften Anpassung und Abschätzung gegebener Möglichkeiten. Das Moment der Übersteigerung und Unmöglichkeit aber ist lediglich in der historisch-zufälligen Sphäre der Handlung zu suchen. Betrachten wir jedoch die Handlung unter ‚reiner' Optik, dann muß sie als sittlich-gefordert oder doch als sittlich-gerechtfertigt einleuchten. Wenn also z. B. Dante in vergeblicher Liebe für Beatrice seine Lebenstage zertrümmert, so ist diese Liebe (wie jedes Begehren von Unerfüllbarem) durchaus ‚unsittlich', insofern sie ja das Ich (diesen

Träger aller sittlichen Werte) zerstören muß und keinerlei objektiver Wert möglich ist, der das auswertende Selbst bis zu einseitiger Extinktion aller andern Willensmöglichkeiten okkupieren darf. Gleichwohl ist die Unsittlichkeit ‚vergeblicher' Leidenschaft keine Schuld des Willensträgers. ‚Vergeblich' ist Dantes Liebe ja nur darum, weil Beatrice von andern als ethisch gerechtfertigten Wertgefühlen in ihren weiblichen Instinkten geleitet wird. Das Nichtseinsollen liegt also schließlich auch auf Seite Beatricens, die eine seelische Notwendigkeit Dantes nur dann ‚mit Recht' mißachtet, wenn sie dadurch in sich selbst oder durch sich selbst noch höhere Werte als Dantes Lebensglück befördern kann. Erst in zweiter Instanz erscheint das an Dante begangene Unrecht auch als Unrecht Dantes. Er sollte nicht unglücklich lieben. Denn entweder ist die Abweisung von seiten Beatricens ‚berechtigt', dann hat Dante die Minderwertigkeit seines persönlichen Schicksals gegenüber objektiveren Forderungen anzuerkennen. Oder Beatricens Instinkte sind unethisch, dann fordert Dantes Stolz, sich nicht an der brutalen Tatsache fremder Unethik zu zerreiben. Nun aber bedenke man, daß in diesem wie in jedem Falle unmöglichen Strebens (‚irrsinnigen Wollens') das Nichtseinsollen ins Unendliche abgeschoben werden kann. Dante sagt in einem Sonett von Beatrice, ‚im Himmel würden wir einander zugehören'. Damit drückt er das Bewußtsein aus: zwei so wertvolle Menschen wie ich und Beatrice würden nicht aneinander vorbeifühlen, wenn die gegebene Welt wäre, was sie sein sollte. ‚Schuld' liegt also nicht in Dante und nicht in Beatrice, sondern im Sosein der Menschenwelt. Ich glaube in der Tat, daß man von dem Untergang des ethisch Maßlosen mit einer wertenden Indifferenz Notiz nimmt, die ganz wesentlich verschieden ist von der Voraussetzung ethischer ‚Adiaphora'.. Unsere Stimmung gegenüber tragischen Untergängen ist weder ethisch mißbilligend noch billigend, und am wenigsten gleicht sie einem ethischen ‚non liquet'. Wir stehen hier vor axiologischen Erlebnissen völlig eigener Art[1]). Wenn wir Gestalten wie Ibsens Gregor Werle

[1]) Der fröhliche Eselsquell. Der süße Schmerz. Eine Ästhetik der Tragödie S. 287.

an der ‚moralischen Forderung' untergehen sehen, dann wissen wir: In einer andern Welt hätte der Fordernde recht. Seine Unzulänglichkeit liegt in der Unangemessenheit seines gerechtfertigten Wollens und Erkennens zu der Möglichkeit ihrer Verwirklichung; eben darum ist der Handelnde eine ‚tragische Natur', die den andern gegenüber ebensosehr unrecht hat, wie alle andern ihr gegenüber im Unrecht sind. Rationale Auswege aber gibt es hier nicht . . . Die analysierte Schwierigkeit läßt sich auch in Kürze folgendermaßen formulieren:

1. Seinsollendes soll immer und unter allen Umständen gewollt werden.
2. Man soll immer und unter allen Umständen das Mögliche wollen.
3. Seinsollendes ist immer und unter allen Umständen relativ unmöglich.

Der formulierte Zirkel deutet auf den fundamentalen Bruch der Ethik, schlechthin. (Ausführliches darüber: Der Bruch in der Ethik Kants. Abschn. 3 § 2 S. 54—60.)

C. Fichtes Problem der ‚Kollision der Pflichten'.

> ‚Das Gute, dieser Satz steht fest,
> Ist stets das *Böse*, das man läßt.'
> W. Busch.

Aus der Forderung der ‚richtigen Wertrangierung' hat man des öfteren gefolgert: ‚Im Grunde genommen' könne es keine Kollision von Werten bzw. von Pflichten geben, vielmehr müsse überall dort, wo eine solche Kollision vorzuliegen scheine, ein falscher Wertrangierungsvollzug vorangegangen sein. Gleichwie nur eine Art Denken richtiges Denken sein könne, so könne in jedem Moment auch nur eine Handlung die richtige Handlung sein. Dieser Verwechselung von richtigem Denken mit Denken des Richtigen, richtigem Handeln mit Handeln des Rechten hat sich zumal Fichte schuldig gemacht. Fichte ist der Meinung, daß in jeglichem Moment nur Eines sittlich gefordert sein könne, demnach die sogenannte ‚Kollision der Pflichten' ein Trug sei. Diese Leugnung einer mehr als empirischen, einer idealen Kollision von Werten hat bei Kant und

Fichte ihren höchsten Trumpf ausgespielt mit der absoluten Forderung bestimmter Verhaltungsweisen, z. B. der ‚absoluten Wahrhaftigkeit'. Beispielsweise[1]: Wenn eine Mutter sterbenskrank daliegt, darf man ihr dann den Tod ihres Kindes verheimlichen oder darf man ihn gar ableugnen, damit sie nicht zugrunde gehe? Fichte dekretiert allen Ernstes: ‚wenn meine Frau in einer Gemütslage ist, wo sie keine Wahrheit verträgt, so verdient sie zu sterben, soll also sterben." Das ist genau, wie wenn ein Arzt sagen würde: ‚wenn der Patient nicht imstande ist, einen Elefanten zu verdauen, dann zeigt die Natur, daß sein Tod wünschenswert sei'. Diese moralpathetische Art, den gordischen Knoten des Kollisionsproblems zu durchhauen, ist unsäglich plump. Denn stündlich, minütlich ist jeder Mensch in Lagen, wo der höchste Wert Verzicht auf hohen Wert fordert, wo eine Lüge im Sinne von Wahrheit, eine Untugend im Sinne von Tugend ethisch geboten ist. Lagen, in denen kein Weiser entscheiden kann, ob das uns schwerere Handeln wirklich besseres Handeln sei. Selbst die oft gehörte Behauptung, daß ‚Pflichterfüllung', ‚Selbstüberwindung' usw. auch im Falle des Irrtums die Steigerung des sittlichen Ich mit sich führe, scheint mir recht zweifelhaft zu sein. In tausend Fällen macht gerade Schuld oder Sünde das Ich stärker und reifer, ja sogar der hedonistische Lusteffekt moralischer Schlaffheit trägt bei, das sittliche Ich weitherziger, duldsamer zu machen[2] . . . Schließlich

---

[1]) In Henrik Steffens ‚Was ich erlebte' Band III, S. 158 findet sich der folgende Dialag. Steffens: ‚Ich sitze am Krankenlager meiner Frau. Sie frägt nach dem Befinden des eben gestorbenen Kindes. Die Wahrheit würde sie töten, soll ich sie sagen? Fichte: Sie soll mit ihrer Frage abgewiesen werden. Steffens (mit Tränen in den Augen): Ich würde lügen, und ich nenne ganz entschieden diese Lüge eine Wahrheit, meine Wahrheit. Fichte: Deine Wahrheit! Eine solche, die dem einzelnen Menschen gehört gibt es nicht. Sie hat über dich, du nicht über sie zu gebieten. Stirbt die Frau an der Wahrheit, so soll sie sterben!'

[2]) ‚Die Sünden sind die Steine, an denen wir uns schleifen,
Die Sünden sind die Sonnen, die glühend uns durchreifen,
Dem was ihr Sünde nennet der Schuld, kurzum dem Bösen,
Sing ich mein Lied vom Hammer, dank ich mein bestes Wesen'.

hat man zu fragen, ob nicht der Sinn von ‚Pflicht' bereits Kollision, der Sinn von ‚Wert' bereits Bruch voraussetzt. Es gibt keinerlei bewußtes ethisches Handeln, dem nicht Kollision von Werten innewohnt, darum schon, weil jedes positive Tun auch positives Unterlassen ist. Nur dort, wo der richtige Willensentscheid instinktiviert ist, befinden wir uns jenseit der Pflichten- und Wertkollision . . . Die Ethik war — (bis auf Nietzsche) — nichts als Opfer- und Pflichtenethik! Wußte der Moralist nicht, was das Rechte sei, so war er innerlich überzeugt, daß es — das Schwerere sei! ‚Sittlich' ist, was schwer fällt! Statt, daß Erzüchtung richtiger Neigungen gefordert wurde, wurde Neigung im Namen der ‚Pflicht' bekämpft. Mühe und Pflicht aber ist unsittlich, nur freie Pflicht ist sittlich! (Das feinste Symbol für dieses gewichtige ‚Resignationsproblem' bietet Ibsens Drama ‚Die Frau vom Meere'.)

§ 8.

Das Problem der zwei Axen[1]).

Alle Handlungen der Menschen lassen sich unter zweifacher Optik betrachten. Einmal, indem ich sie ‚immanent', das heißt aus dem Zusammenhang des jeweiligen individuellen Gewissens heraus begreife. Sodann aber unter ‚reiner Optik' indem ich von den Gefühlen, Motiven und Seelen-Situationen bei jeder Tat-Handlung künstlich absehe und gleichsam an die Handlung die Frage stelle: heißt so handeln, wie in diesem Falle gehandelt wurde, allgemein richtig, d. h. objektiver Vernunft gemäß, handeln? Da erweist sich nun, daß eine Menschentat sehr erhaben sein kann in dem einen Sinne und dennoch in dem andern Sinne tief verdammenswert. Es erweist sich nun, daß hinter einer Handlung ein sittliches Verdienst des Handelnden stehen kann, ohne daß darum die Handlung als ‚tugendhaft' angesprochen werden dürfte, und umgekehrt, daß eine Handlung als sittlich oder unsittlich bezeichnet werden muß, ohne

[1]) Die Einführung des Begriffs der ‚zwei Axen' ist bewußte Vereinfachung, denn in Wahrheit muß man auf seiten der Gewissens- wie der Tat-Ethik eine subjektive und objektive Sphäre unterscheiden.

daß ein Rückschluß auf Verdienst und Verkehrtheit, Schuld und Unschuld des sie tragenden Menschen verstattet wäre. Diese Erwägungen führen uns darauf, eine ‚doppelte Axe der Ethik' zu postulieren: die katholische und die protestantische.

1. Die ‚protestantische Axe' (wobei ich vornehmlich an Kant und Luther denke) dreht sich um Reinheit oder Unreinheit des persönlichen Gewissens. Die Gesinnung entscheidet! Das ‚Herz des Herzens' soll geprüft werden. Die Gewissensethik anerkennt keine unverbrüchliche Autorität. Denn auch Mord, Ehebruch, Diebstahl usw. können irgendwie in ‚sittlich reinem Wollen' verankert sein. Man soll also nicht nach den Taten oder Werken urteilen. Sondern es kommt auf den Glauben an, d. h. auf die Seelen-Situation und Gesamt-Gesinnung, aus der heraus die Handlung begangen und bei der ethischen Auswertung zu Bewußtsein gebracht wurde.

2. Nach der entgegengesetzten Richtung drängt die ‚katholische Axe'. Gefühle, Motive, Gesinnungen, Willensregungen sind ganz indiskutabel. Sie können nie rein oder unrein sein, sondern sind rein und unrein zu gleicher Zeit. Sie schillern und schlagen um. Sie fließen ineinander. Sie sind wahrscheinlich überhaupt nur Substruktionen, Reflexe des Seelenlebens in der auswertenden Bewußtheit! Indem wir Seelenleben erkennen, stiften wir disjunkte Akte und Elemente und lassen sie durch ‚psychische Kausalität' verbunden sein. In Wirklichkeit gleicht unser Seelenleben einer fortwährend bewegten, beständig zunehmenden Lawine; alles Gewesene ist in ihm beständig ebenso gegenwärtig, wie alles Künftige. Das Bild diskreter Elemente oder Vorgänge, das uns Sprache und Psychologie vorspiegeln, kann nur als ein ‚Transparent' dienen, durch das hindurch wir uns über innere Erfahrung, coute que coute, grob, orientieren. Es gibt keine logischen Zusammenhänge im Seelischen. Vielmehr stiftet das Bewußtsein, das sich selber in seinen Erlebnissen vorfindet und bespiegelt, eine ‚Logifizierung post festum'. Das heißt wir täuschen uns, indem wir den Spiegel für das Ding, das Ausleseprinzip der Beurteilung für eine Naturtatsache halten. Wir machen es, wie jene naiven Traumdeuter, welche aus den unendlichen Traumvorstellungen,

die ein übermüdetes Bewußtsein in einer einzigen Sekunde durchfluten, just die ‚passenden' hervorholen und am groben Faden einer Leitvorstellung aufreihen, nicht ahnend, daß den Assoziationsfaden schon das halbwache Bewußtsein in die Traumreihen einspann[1]). Was wissen wir denn von Seele jenseits der orientierenden Bewußtseinsschablone? Nie läßt sich ein Erlebnis als ethisch oder unethisch einheitlich darstellen, ohne daß ihm zuvor Gewalt angeschah. Man kann lediglich von Fall zu Fall immer neu auswerten. Dazu bedarf es aber besonderer kasuistischer Instanzen, die nicht mit der rechtsprechenden, die ‚Tat' beurteilenden Instanz identisch sein können. (‚Probabilismus'.) Was wissen wir über Motive? Wir konstruieren sie nach der Tat. Liebe ist zugleich Haß. Bewunderung umschließt Neid. Güte kann teuflisch sein. Frömmigkeit umfaßt Selbstgerechtigkeit. Mitleiden ist machtwillig. Jedes Gefühl ist nur in abstracto rein und einheitlich, aber im Erleben unendlich und einmalig. Jede Handlung erblüht aus zahllosen Komplexen, die ineinander spielen. Nichts hat einen Grund. Und weil das Menschenherz unergründlich ist, darum eben tut Autorität not. Gebote und Sakramente sagen nicht, was wir zu fühlen haben, sondern was wir tun sollen. Darum ‚sollen', weil wir können! Man kann niemals Glauben fordern, wohl aber Werke. Und ist nicht aller Glaube auf dem Umweg über Werke ent-

[1]) So machen es in der Tat die vielzitierten ärztlichen ‚Psychoanalytiker'. Sie sehen nicht, daß ihr Ausleseprinzip (z. B. die Zentrierung aller psychischen Inhalte um die überall wache Erotik), in die vermeintliche phänomenale Gegebenheit miteingeht. Habe ich einen allgemeinen Leitfaden (den Willen zur Macht, zur Lust, zur Einheit, das Glücksbegehren, die Eitelkeit, die Furcht), so kann ich billig alles menschliche Seelenleben gruppieren und an ihm aufreihen, besonders wenn meine Versuchspersonen so freundlich sind, schon im Erleben selber in einer vorgeschriebenen Marschroute zu apperzipieren. — Niemals ist mir die fundamentale Verwirrung von Erleben und Erfassen so klar geworden, wie bei der Lektüre der Schriften von Siegm. Freud. Ihr Grundgedanke ist: ‚Es kann kein vorbewußtes Erlebnis geben, keine Vorgänge des Träumens, der Vorstellungsflucht, des Vergessens, Versprechens, Verschreibens usw., die nicht ‚motiviert wären'. In Wirklichkeit heißt das: Es gibt keinen möglichen Bewußtseinsinhalt, der nicht dadurch, daß er Bewußtseinsinhalt wird, gestaltet wurde. D. h. er wird im Erfassen post festum logifiziert!

standen? Stehen nicht lange Gewohnheiten und alte Konventionen am Anfang alles ethischen Erlebens? Jedenfalls wird schließlich jedes Tun zum notwendigen Instinkt. Unter Menschen kommt Alles darauf an, daß bestimmte Handlungen gewohnheitsmäßig geschehen, bestimmte andere gewohnheitsmäßig unterbleiben. Gegen diese eherne Forderung vermag auch der Jesuitismus der Gewissensmoral nicht das mindeste. Täuschen wir uns nicht darüber, daß in jedem beständig eine nachträgliche ethische Begründung seiner Gefühle, eine ‚Logifizierung post festum', am Werke ist, während die Wirklichkeit an und für sich ganz jenseit von ‚Ethisch oder nicht Ethisch' steht. Welche Meister sind wir in der Kunst, das Störende zu vergessen. ‚So war es' sagt die Erinnerung. ‚So darf es nicht gewesen sein' sagt der Stolz. Und der Stolz behält recht[1]). — —

Der Konflikt der beiden Axen war schon dem Altertum vertraut. Wundervollen Ausdruck findet er in der Orestie des Äschylos. Da hadern Athene, die Setzerin und Hüterin des objektiven Rechts und Dike, welcher die grauen entsetzlichen Erinnyien zur Seite gehen, um jede Übertretung der Maße zu rächen mit der Dornengeißel des Gewissens. Sie streiten um die Seele Orests, des Muttermörders. Ihr tiefsinniger Dialog rechtet um die Auswertung des Mordes an Klytemnästra. Athene nimmt den gepeinigten Mörder in Schutz. Seine Tat erscheint ihr objektiv gerecht. Er hat nur Rache genommen, und alles Recht ist richtig äquilibrierte, d. h. gerechte Rache. Die Erin-

[1]) ‚Zur ärgsten Sünde sei nur erst willig,
Zureichende Gründe sind brombeerbillig.'

Und die Heldin, die auf der Hündin saß
Sie begann eine große Rede,
Daß die Hündin, die sich so vermaß
Keine Hündin sei, so wie jede.

Wozu sind wir mit Verstand bedacht?
Erstens, daß man keine Dummheit begeht.
Zweitens, daß wenn man sie dennoch macht
Man sie auch zu begründen versteht.

nyien dagegen verfolgen nicht die sachliche Schuld, sondern die persönliche Sünde. Sie werten anders. Mag auch die Tat objektiv gerechtfertigt sein, es gibt innigere Liebespflichten. Die hat der Sohn verletzt, der seine Mutter schlachtet. Seine Tat ist schuldlos, schuldig seine Seele. Er hat richtig gehandelt vor der Ethik der Welt, aber die Ethik des Herzens fragt nicht nach sachlicher Richtigkeit. Sie fragt: bin ich durch meine Tat schöner oder häßlicher geworden? Zorn und Rachsucht sind auch dann, wenn sie berechtigte und richtige Triebfedern sind, keine ethischen Motive durch sich selbst... Dieser Streit wogt hin und her, unentschieden, unentscheidbar! Bis Athene die Erinnyien zwingt, sich dem Schiedsspruch der Bürger von Athen zu unterwerfen. Die aber sprechen den Mörder frei. Das Recht ist milder als die persönliche Ethik. Die innere Forderung verlangt weit mehr, als je das gültige und geltende Recht verlangen kann. Doch am Ende bietet Athene den Erinnyien die Hand. Sie lädt sie ein, oft an ihrem Herde zu weilen, als ‚des Rechtes geehrteste Gäste.‘

Anm. 1. Einige konkrete Beispiele werden den unlöslichen ethischen Dualismus klarer machen.

1. Auf einem Ausflug ins Arnothal verführte ein Florentiner Edelmann eine arme Magd. Ein unsittliches Geschehnis. Aber die Folge war die Geburt eines der größten Menschen, die je gelebt haben, Lionardo da Vincis .... Ein Karmeliter brach als Prior eines Nonnenklosters sein Gelübde mit einer seinem Schutz anvertrauten Nonne. Der Verüber dieser unethischen Handlung hieß Fra Filippo Lippi und dank seiner Schuld ward Fra Filippino Lippi geboren; er selbst aber wurde ausgestoßen, wurde ein Maler und der Lehrer Sandro Botticellis.

Also: Subjektiv schuldvolle und strafbare Handlungen legitimieren sich als objektive Wohltaten.

2. Unter Kriminalfällen aus jüngster Zeit fand ich die folgenden. — Ein Bauernknecht, der an einem Raubmorde beteiligt war, kaufte sich für das geraubte Geld am Freitag eine Fleischspeise, empfand aber Reue über diese Übertretung des Fastengebots und beichtete sie, wobei die Raubmordangelegenheit, über die er sich keinerlei Skrupel machte, nebenher an den Tag kam. — Ein unwissender Bauer in Rußland hatte heimtückisch ein Mädchen gemordet. Die Gerichtsverhandlung erwies ein in seiner Art hochsittliches Motiv. Denn eine als Wahrsagerin angesehene alte Frau hatte dem Mörder geweissagt, daß sein auf den Tod liegender greiser Vater gerettet werden könne, wenn man ihm das Blut einer reinen Jung-

frau zu trinken gäbe. Darauf hatte der Sohn die Tat verübt, um den Vater zu retten. Da die Tote nun doch mal tot war, hatte er keinen Anstand genommen, ihr auch die Kleider zu nehmen. Nach objektiv geltendem Recht wurde der Täter hingerichtet. Vielleicht hätte der abergläubige dumpfe Mensch vor dem Tribunal Kantscher Gesinnungsethik für die Tat mißleiteter Kindesliebe Anerkennung verdient. Er wünschte jedenfalls, ‚daß jeder in seiner Lage aus gleicher Maxime in gleicher Weise handeln möge'. Und seine Maxime hätte sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich erwiesen . . . . Feiner und zarter ist das Dilemma in den folgenden Beispielen. Eugen Onégin, der Held Puschkins, für den einst alle schönen Seelen schwärmten, schleppt sich mit unfreiwilliger Lebensschuld. Ein junges Mädchen von hoher Geburt, das ihn liebt, will ihr Elternhaus verlassen, um ihr Leben mit seinem zu verbinden. Er weist sie ab. Unglücklich, mittellos, ohne Lebenshalt fühlt er sich für das Mädchen verantwortlich. Er bezwingt leidenschaftliche Wünsche und gibt das Mädchen ihrer Familie zurück. Dann begibt er sich in den Kaukasus, um die Ruhe der Geliebten nie mehr zu stören. War die Tat sittlich? Er empfindet sie als ehrenhaft, bis er zu spät einsieht, daß er mit seiner Ehrenhaftigkeit sich an ihr und an sich selbst versündigt hat. Ganz ähnlich liegt das Verhältnis des Odysseus zur Nausikaa in Homers Odyssee. Nausikaa geht an der Treue des Odyss gegen Penelope zugrunde, ziemlich grundlos, da Odyss just aus den Armen der Kalypso kommend, sich plötzlich auf seine über Leichen hinwegschreitende Tugend besinnt. —

Also: Objektiv schädigende, ja verwerfliche Handlungen können Handlungen der erhabensten subjektiven Tugend sein.

Anm. 2. Die Parteinahme für die objektive Ethik der ‚katholischen Axe', kann aus Mangel an Ehrfurcht für die freie geistige Persönlichkeit fließen, die sich selbst zum Henker und Richter ihres Tuns genügt. Aber befrage jeder sich selbst, ob der Geist die führende Dominante seines Seelenlebens sei oder ob sein Geist die nachträgliche Zurechtbiegung außergeistiger, elementarerer Mächte verwalte? Luther und Kant waren merkwürdig grobe Menschenkenner. Wie der Psychologe, der die zarten Untergründe, die unfaßbaren Verflechtungen und Selbsttäuschungen der Motive kennt von der subjektiven Seite her je zu einer sicheren Auswertung seiner eignen, geschweige denn fremder Taten kommen kann, ist mir unerfindlich. Das Gewissensgefühl glaubt in jedem Augenblick untrüglich zu sein und ist in jedem Augenblick anders. Man ist dem fremden Gewissen gegenüber fortwährend in der Lage jenes rabulistischen Advokaten, der für die Unschuld seines Klienten plädiert und alle Welt überzeugt hat. Als ihn aber der Staatsanwalt fragt: ‚Haben Sie, Herr Doktor, das alles geglaubt, wovon Sie mich überzeugt haben?, erwidert er: ‚Wenn Sie schon so viele faule Prozesse geführt hätten wie ich, dann wüßten Sie auch nicht so genau, was Wahrheit ist.' (Pilos. als Tat, Bd. I. Die kathol. u. die protest. Axe der Ethik).

§ 9.

Das irrende Gewissen.

Wir haben in § 5 dargetan: das Kriterium des richtigen Gewissens ist das Bewußtsein der richtigen Wertrangierung aller instantan zugänglichen Willenszwecke. Nun aber geraten wir vor das dornenreichste Problem mit Betonung der psychischen Tatsache, daß es auch irrendes Gewissen gibt, d. h Gewissen, welches in der Annahme, nicht aber in der Objektivität der Richtigkeit, im Vermeinen der Gewißheit, nicht aber in der Gewißheit des richtigen Wertungsentscheides die Gewähr seiner Gültigkeit hat. Wie ist dies möglich? Wäre die ‚Richtigkeit' des Wertungsentscheides bloß eine ‚Tatsache', etwa ein psychologisches Erlebnis, etwas Naturgesetzliches, ein Stigma der ‚transzendentalen Wertapperzeption', des ‚Wertbewußtseins überhaupt', und dergleichen, so wäre Evidenz in der Wertsphäre ebensowenig zu begreifen, wie man in der logischen Sphäre Evidenz begreifen kann, wofern Wahrsein basiert ist auf reinem Formcharakter von ‚Erkenntnis'. Indem Kant dem ethischen Wert keine naturgesetzliche Begründung gibt (freilich nur darum, weil er ihn von vornherein in mystisch-metaphysisches Dämmer gerückt hat), vermied er in der Wertsphäre, dem gleichen anthropologistisch-empiristischen Truge zu verfallen, dem seine Erkenntnistheorie unterlegen ist: Die Gesetze des richtigen Denkens als die Naturgesetze des rein logischen Erlebens, welches dem Wesen des ‚Intellekts überhaupt' zugehört, werden ‚durchkreuzt' von heterologischen, psychologischen Gesetzen. D. h. die obere Sphäre von „Bewußtsein überhaupt' wird alteriert und umgebogen durch die Gesetze des zufälligen psychischen Bewußtseins, die das Spiel der seelischen Minima regulieren: alle das Drängen, Heben, Stoßen, Vergesellschaften, Sichstauen und Abflauen unserer faktischen Vorstellungen [1]. — Etwa so, wie die physischen Objekte ein-

[1]) Das Wort ‚Bewußtsein' schillert bei Kant in dreifacher Bedeutung. 1. Transzendentales oder Universales Bewußtsein. Dieses ist weder körperlich noch seelisch. Sondern: Subjekt- und Objektwelt sind ‚Phänomene des Bewußtseins'. 2. Mein Bewußtsein, d. h. das Bewußtsein meiner

mal durch das Gravitationsgesetz rein für sich, ein andermal z. B. durch elektrische Gesetze rein für sich bestimmt werden, dann aber auch durch beide zugleich, gemäß dem Gesetz vom Kräfteparallelogramm bestimmt sein können. Diese oft zitierte Analogie Kants war geeignet, das Evidenzproblem zu verwischen. Das Problem: warum denn eigentlich ein Denken gemäß rein logischer Gesetze als normativ und richtig, dagegen ein durch die Einmengung psychologischer Nötigungen vertrübtes Denken als weniger richtig respektiert werden solle[1])? — Wir würden nun auch in der Willenssphäre nichts erklärt haben, wenn wir etwa so argumentieren wollten: Evidenz kann sich nur soweit geltend machen, als es sich um Bewußtsein von Evidenz handelt. Es gehört zur Objektivität (Wahrheit, Wert, Richtigkeit usw.), daß sie sich als objektiv dem Bewußtsein ankündigt. Die Objektivität von Wahrheit und Wert, von Sein und Sollen ist darum freilich kein bloßes Meinen, kein bloßes ‚Gefühl der Sicherheit', kein psychologischer Formcharakter, welcher dem Akte von Wahrheits- oder Werterkenntnis zukäme. Aber das Gegebensein von Wahrheit und Wert setzt gleichwohl voraus, daß sie für Bewußtsein erfaßbar sind. Damit ist nicht gesagt, daß sie im Bewußtwerden erschöpft oder gar erschaffen

---

Selbst, Selbstbewußtsein, d. h. idea ideae. Während im Sinn von 1 die Individualität Gegebenheit von Bewußtsein ist, bildet sie im Sinn von 2 das ‚Wesen des Bewußtseins.' 3) Bewußtsein = Seele. In dieser vulgärpopulären Bedeutung liegt eine unberechtigte Vorwegnahme: es wird eine Körperwelt angeno mmen,die der ‚Welt des Bewußtseins' gegenüber steht. Wo im Verlauf dieser Studien von vorbewußten und unbewußten Seinstatsachen die Rede ist, steht Bewußtsein im Sinne von Selbstbewußtsein oder Gewußtheit in Rede. Denn der Begriff ‚Universales Bewußtsein' läßt sich nicht weiter überspringen. Ihm gegenüber hat es keinen Sinn, von ‚unbewußten Bewußtseinstatsachen zu reden.

[1]) K. d. r. V., Einl. z. tr. Methode, S. 261. Wenn die Gesetze der Urteile und Schlüsse nichts anderes sind als Notwendigkeiten des Urteilens und Schließens, warum urteilen und schließen wir dann falsch? Es zeigt sich wie verkehrt das Krausesche Gleichnis ist: ‚Das Garn der Erfahrung wird vom Webstuhl des Geistes gemäß der dem Webstuhl immanenten Kategorien versponnen.' Wenn dem so wäre, so bliebe unerklärlich, wodurch Irrtum zustande kommt.

würden. Wenn wir aber einen Gegensatz vorfinden von: ‚dies ist das Richtige‘ und ‚dies scheint das Richtige‘, wenn es das ‚irrende Gewissen‘ gibt, so könnte man meinen, dieses weise einfach darauf hin, daß wir beständig durch „Tatsachenerfolge“ darüber aufgeklärt werden müssen, daß die im bestimmten Fall bewußt erwählte Rangierung aller faßbaren und meiner Realisierung zugänglichen Möglichkeiten eine im Sinn des Sollens richtige oder unrichtige Rangierung war. In diesem Sinne äußerte Hegel den berühmten Aphorismus, daß ‚die Eule der Minerva erst in hereinbrechender Dämmerung ihren Flug beginnt‘, d. h. daß alles Erkennen einem Erfahren nachhinkt. — Ich werde „durch die Tatsache eines Besseren belehrt“, d. h. es vollzieht sich an mir eine Auslese der Wertungsweisen, welche aus dem subjektiv richtigen Gewissen schließlich das objektiv richtige und in unendlicher Annäherung das absolut richtige Gewissen erzüchtet. Ein solcher (in einem durch darwinistisch-naturwissenschaftliche Trivialitäten oft voreingenommenen Zeitalter) nur allzu geläufiger Gedankengang (der sich vielfach auch bei Kant findet) würde das ganze Problem grob beiseite schieben. Durch Tatsachen, Tatsachengesetze, Tatsachenzusammenhänge erklärt man empirisches Werden und Zustandekommen, nicht aber den immanenten Sinn der Phänomene, die man aufhellend verstehen muß. Wäre denn das eine ‚ethische‘ Erfahrung, daß ich durch biologische, historische, ja meinethalb kosmische Tatsachenverläufe ‚mit der Nase darauf stoße: ‚Hier hast du geirrt?‘ .. Nein! im Wesen ethischer Erlebnisse, wie Gewissen, Reue, Scham usw., finde ich nichts von einem Korrigiertwerden durch ‚veränderte Anpassungsbedingungen‘ oder zufällige historische Erfolge der getroffenen ‚Wertäquilibration‘. Das wäre jene falsche sentimentale Sorte von ‚Gewissen‘ und ‚Reue‘ (jene ‚zweite nicht himmlische Traurigkeit‘, die, wie Paulus sagt, ‚den Tod wirket‘), die sich durch faktische Umstände, Grenznutzen, Lusterfolge, Glücksereignisse, Menschheitsschaden oder Untergang bestimmen läßt. Nein! in jedem echten: ‚Das hättest du nicht dürfen‘; „Du hättest dich damals anders entscheiden sollen‘ liegt ein Zurückwenden auf den immanenten Irrtum, welchen ich heute

auf Grund objektiverer Normen eben als Irrtum durchschaue, ohne daß ich dabei im geringsten aus dem Umkreis der mir damals zugänglichen Motivmöglichkeiten heraustrete. ‚Ich würde heute anders handeln', d. h. keineswegs: ich würde Jenes heute nicht tun, weil ich heute gewitzt, belehrt, ganz neuen Motiven zugänglich bin, sondern es heißt: Ich sehe ein, daß so werten, wie ich damals wertete (unter Voraussetzung meiner ganzen damaligen Motivsphäre), nicht richtig werten ist. Mag sein, daß ich damals ‚nicht anders konnte', daß ich nicht die erforderliche Einsicht hatte, daß ich unter einsichttrübenden Voraussetzungen, im Rausch, im Affekt, unter erblicher Belastung wertete — das mag Juristen, Mediziner und Psychologen angehen, es kümmert nicht die Ethik, nicht die Einsicht des ethischen Gewissens. Diese fragt nur, ob so werten allgemein richtig werten heißt. Nicht aber wie bei Kant geschieht, in bezug auf faktische Erfolge (‚ob etwa die Welt nicht untergehen müßte, wenn ein jeder so werten wollte?'), sondern lediglich in bezug auf immanente Gesetzmäßigkeit richtiger Wertung. Dieses aber besagt eben, daß Wertgesetze etwas anderes sind als ‚Naturgesetze' des Wertens, daß sie keine allgemeinen Tatsachen der Koexistenz oder Sukzession, der Genese oder Funktion von Wertungserlebnissen sind. Sie sind normative, d. h. ideelle, zum Wesen von Wert und Werthaltung überhaupt gehörige sozusagen ‚wertmathematische' Essentialgesetze, fundiert in richtiger Werthaltung und richtigem Gewissen oder auch in irrender Werthaltung und irrendem Gewissen.

Die Voraussetzung, daß Etwas ‚Wert' ist, ist (wie wir sahen) diese, daß es wertgehalten, d. h. gewollt werden kann, in welchem Falle der werthaltende Wille selber als wertvoll legitimiert ist. Demnach ist Wert eine Art Objektivität. Zu aller Objektivität aber gehört, daß sie sich dem Bewußtsein als Objektivität ankündige. In den Reihen der objektiven Werte aber haben wir es mit niederen, hohen und höchsten Werten zu tun, denen von Seite des Bewußtseins das Vorziehen oder Zurückstellen, kurz das richtige Rangieren entsprechen soll.

Ein solches Bewußtsein der objektiven Gültigkeit oder Richtigkeit könnte aber auch Trug sein. Dann ist der Willensentscheid zwar subjektiv gerechtfertigt und der wertende Wille ein guter Wille, gleichwohl aber kann so werten, nicht allgemein als richtig werten anerkannt werden, und vor dem Tribunal der reinen normativen Wertgesetze erweist sich das nach bestem Wissen wählende Gewissen gleichwohl als irrendes Gewissen. Dem entspricht auch in der theoretischen Sphäre die zweifache Möglichkeit, daß eine Einsicht einmal unmittelbar evident ist, im Gegensatz zu allem bloßen Meinen und Überzeugtsein; ein andermal aber bloß faktische Einsicht und nur Bewußtsein empirischer Gegebenheit, der gegenüber ein Zweifel möglich ist.

§ 10.

Modifikationen der Werthaltung.

Die formalen Kategorien, an Hand deren de facto werthgehalten resp. gewertet zu werden pflegt, scheinen sich nach folgenden drei Gruppen aufteilen zu lassen:

I. Nach Anzahl oder Summe.

II. Nach Ordnung oder Reihenfolge.

III. Nach Intensität oder Stärke.

Es erhellt, daß, wofern man nicht alle diese Gruppen auf bloß ‚numerischen‘ Unterschied, d. h. auf Unterschiede quantitativer Kumulation des Wertes zurückführen kann, sich ‚Antinomien‘ ergeben, sobald wir von der Sphäre reiner Wertgesetze auf die Praxis faktischer Werthaltung übergehen.

Gesetzt, es liege ein Komplex verschiedener Elemente vor, deren jedes ‚Wert‘ repräsentiert, dann ist zunächst gewiß, daß der Wert des ganzen Komplexes um so größer sein wird, je größer die Anzahl der ihn konstituierenden Wertelemente ist. Gleichzeitig jedoch können gegenüber einem Elementenkomplex zwei ganz andere Gesichtspunkte des Werthaltens geltend gemacht werden. Man kann einmal betonen, daß der Wert des Ganzen nicht auf der absoluten, quantitativen Größe, sondern auf Anordnung und Distribution von Wertelementen basieren müsse. Man kann zweitens betonen, daß nicht der Wert

der Gesamtheit und ebensowenig die Anordnung der Elemente innerhalb der Gesamtheit, sondern daß die Wertgröße des schlechthin wertgrößten Elementes über den Wert der ganzen Reihe entscheide. Dieses nun sind drei Typen ethischer Werthaltung, die in der Geschichte der Ethik immer wiederkehren... Als Beispiel des ersten Typus kann man die utilitarische oder eudämonistische Ethik ansehen. Für sie kommt es darauf an, daß eine höchste Kumulation (sei es von Tugend oder Glück) erreicht wird. Der Wert des Lebens oder der Welt bemißt sich für utilitarische Ethik an der Maximisierung dessen, was not tut oder gefordert ist. Je größer die Anzahl der Träger des Seinsollenden, um so höher der Wert. — Die zweite distributive Einstellung dagegen steht hinter der sozialistischen Ethik. Es kommt für sozialistische Ethik nicht darauf an, daß eine möglichst hohe „Summe" (sei es nun von Glück oder von Tugend) dokumentiert werde, sondern darauf, daß die Einzelquoten einer (endlich gedachten) Summe gleichmäßig verteilt scheinen. Die Vermeidung der grellen Übergänge, Unterschiede, Schwankungen innerhalb der Güterreihen ist ein höherer Wert als jedes einzelne Gut, ja als die bloß summarische Gesamtheit aller Güter. Dies ist ein Ideal der Gerechtigkeit, wie jene erste Modifikation der Werthaltung ein Ideal des Nutzens aufstellt. Drittens aber gibt es ein von beiden verschiedenes Ideal der ‚Vornehmheit'. Bei diesem wird die Aufmerksamkeit der Werthaltung darauf gerichtet sein, daß das schlechthin ‚Höchste' innerhalb der Wertreihe vorkomme. Das geschieht in der individualistischen Ethik. Individualistische Ethik erstrebt höchste Qualität, Trefflichkeit oder auch Glückseligkeit des Einzelnen, wozu alle anderen nur das indirekte Mittel, nur den ‚Umschweif der Natur' bilden. — Man kann also (um das Gesagte nochmals zusammenzufassen) den Wertakzent einmal auf Quantität oder Summe legen. Man kann ihn zweitens darauf legen, daß sich eine gegebene Summe mit geringsten Verteilungsschwankungen manifestiert. Man kann ihn drittens darauf legen, daß in einem Einzelgliede einer Wertreihe der schlechthin höchste Wert verkörpert wird. Die eudämonistische Wertung, die auf Maximum von Glück ausgeht, läßt die Frage nach der

Verteilung offen. Die sozialistische und die individualistische Wertung dagegen greifen just diese Verteilungsfrage auf. Und zwar die erstere, indem sie die gleichmäßigste Verteilung der höchsten Summe auf möglichst viele Träger des Wertes fordert. Die zweite dagegen, indem sie fordert, daß jeder einzelne Summand die höchste just ihm erreichbare Ziffer erlangen möge... (Eine weitere Komplikation ergibt sich daraus, daß die Quantität der zur Verteilung kommenden Werte bald endlich, bald unendlich gedacht wird.) — Da die Entscheidung für eine der drei Modifikationen selber schon ein Werthalten ist, so setzen alle drei Modifikationen reine Wertgesetze voraus. Die Untersuchung dieser ‚Psychologischen Modifikationen' muß daher sowohl von der Untersuchung reiner Wesensgesetze wie von der Untersuchung der empirischen Wertkategorien getrennt werden.

Setzen wir die Möglichkeit dieser drei Modifikationen des Werthaltens voraus, so ergibt sich zunächst ein unlösbarer Gegensatz, den man als Antinomie axiologischer Höhe und Breite bezeichnen könnte. Der Wert einer Zustandsform oder Tathandlung ergibt sich zunächst dadurch, daß man die Breitendimensionen der Werte, die sie verkörpert, mit der durchschnittlichen Höhe dieser Werte multipliziert. Dieses besagt die Benthamsche Formel von dem ‚größten Glück der größten Anzahl'. Nun besteht aber die Tatsache, daß aller exzessive Wertzuwachs, der einem einzelnen Gliede der Wertreihe zufließt, nur auf Kosten durchschnittlicher Werthöhe erfolgen kann. Man denke an ein System kommunizierender Röhren. Je höher die Wassersäule in einer einzelnen Röhre steigt, um so tiefer steht das Niveau der ganzen Wassermenge...

Eine zweite, andersartige Antinomie ergibt sich daraus, daß der Wert der Gesamtheit erstens taxiert werden kann nach dem, was die Summe aller ihrer Elemente wert ist. Andererseits aber auch nach dem, was das höchste respektive was das niedrigste Element unter allen, die die Gesamtheit konstituieren, wert zu sein vermag. Beide Modifikationen laufen in der psychischen Praxis nebeneinander und verschulden mannigfache Widersprüche unseres empirischen Werturteils, weil wir unbe-

wußt bald die eine, bald die andere Modifikation allen Schätzungen zugrunde legen. Vergleichen wir z. B. zwei Völker, etwa das deutsche und das französische, so wird das Werturteil verschieden ausfallen, je nachdem wir von dem Durchschnittsniveau beider Völker aus oder aber von den äußersten Polen her unsere Vergleiche durchführen. Der ‚Durchschnittsfranzose' ist dem ‚Durchschnittsdeutschen' kulturell ebenso überlegen, wie ihm umgekehrt bestimmte Extreme der deutschen Kultur unerreichbar sind. Ebenso würde z. B. einer Kunstepoche oder einem Künstler gegenüber das Werturteil schwanken, je nachdem die Summe der Leistungen oder das Maximum des Geleisteten ins Auge gefaßt wird. Es kommt ebensooft vor, daß die durchschnittliche mittelmäßige Begabung durch einen einzelnen Treffer unsterblich gemacht wird, wie umgekehrt, daß Persönlichkeiten, deren Leistungen weder besondere Höhen noch besondere Tiefen aufweisen, durch gleichmäßige Respektabilität schätzbar sind.

Neben der Antinomie von Höhe und Breite des Wertes und der von Summe und Maximum steht die Antinomie von Anzahl und Stärke. Die Stärke, d. h. die Eindrucksfähigkeit oder ‚Affirmationskraft' des Wertes muß in gleichem Maße sinken, als die Anzahl von Wertelementen zuwächst, in die der Wert eingestellt werden soll. Hier liegt jene Erfahrung vor, auf die man wohl mit dem Satze hingezielt hat: ‚Wer auf die Nachwelt kommen will, darf nicht viel Gepäck bei sich führen'. Wenn von einem Künstler sehr viele minderwertige und daneben einige wenige hervorragende Werke vorhanden sind, so ist einmal die Möglichkeit gegeben, daß das Maximum seiner Leistung sich von der Folie seiner wertlosen Arbeiten überzeugend abhebt. Andererseits aber kann auch die Fülle der überkommenen gleichgültigen Arbeiten die Eindrucksfähigkeit der wenigen vortrefflichen auslöschen. Die Menschheitsgeschichte offenbart entschiedene Tendenz, nur tiefste oder höchste Punkte einer Wertskala in historischer Erinnerung aufzubewahren, niemals aber nach Summe oder Durchschnitt menschlicher Leistungen oder Handlungen zu forschen. Meist ist es ein einzelner Zug, nur eine Anekdote, was von einem bedeutenden Manne übrigbleibt.

Das charakteristischste Beispiel dieser typischen Wertungsweise bildet die Theorie des ‚Grenznutzens' (die freilich nichts als eine Zins- und Preistheorie ist, der wahrlich zu viel Ehre geschieht, wenn man sie als ‚Werttheorie' bezeichnet). — Wenn von einer Ware ein bestimmtes Quantum auf den Markt geworfen wird, so wird sich aus dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage ein bestimmter Preis für jedes Teil dieses Quantums ergeben. Gelangt nun ein neues Quantum derselben Ware an den Markt, so wird der Preis für jedes Teilstück naturgemäß sinken. Es müßte demnach jedes folgende Quantum immer ‚billiger' werden als das Vorhergehende war. Der Effekt des Prozesses ist aber nun der, daß schon von vornherein der Preis für eine Ware nicht höher sein kann, als der Preis ihres billigsten Teilquantums sein wird. Es wird also der Marktpreis niemals vom Durchschnitt aus bestimmt, sondern von seiten des minimalsten Preises aus, zu dem die Ware ohne Verlust des Produzenten geliefert werden kann. Diese wichtige Erscheinung erinnert an das Grashamsche Gesetz: Der Kurs der geringsten Geldsorte, die im Lande zirkuliert, bestimmt den Kurs der besseren Geldsorten. Das schlechtere Geld muß daher das bessere aus dem Lande verdrängen. Eine ähnliche Erscheinung ist die allgemein soziologische, daß das geistige oder seelische Niveau einer Gesellschaft keineswegs durch den Durchschnitt ihrer Mitglieder bestimmt wird, sondern daß es entschiedene Tendenz zeigt, auf die geistig-seelische Stufe des jeweils trivialsten, unbedeutendsten Mitgliedes der Gesellschaft herabzusinken[1]. Ferner kleidet sich die gleiche Gesetzlichkeit in die verschiedensten Tatsachen der Bevölkerungswissenschaft (wie z. B. in die Erfahrung, daß das Existenzminimum die Höhe des Lohnes reguliert, in die Ricardosche Regel, das ‚eherne Lohngesetz', das Malthussche Bevölkerungsgesetz, das Gesetz der großen Zahl, das Spencersche ‚Gesetz der Biocönose' usw.) Ganz allgemein: Es liegt eine psychische Neigung im Menschen sein Interesse auf das jeweils Leichteste oder Schwierigste, Niedrigste oder Höchste zu k o n z e n t r i e r e n[2].

[1]) G. Simmel, Über soziale Differenzierung, 1890, 70—99.

[2]) Philos. als Tat, Bd. 1. Moral. Noten: Über Wertsetzung a b i m o.

Die Erläuterung unserer drei Modifikationen kann nur in allgemein psychologische Gesetze münden. In Gesetze über Wahrnehmungsunterschiede schlechthin. Was sich als Modifikation ‚sozialistischer' Werthaltung kundgibt, ist die psychische Neigung, aus einem Übermaß quälender und störender Differenzen der Wahrnehmung zur Ruhe der Vereinheitlichung zu gelangen. Hinter der ‚individualistischen' Modifikation dagegen steht die ebenso notwendige Neigung, wieder neue und stärkere Distanzen und damit stärkere objektive Reize in die Welt des Wahrgenommenen hineinzutragen. (Hierzu: Th. Lessing, ‚Hypnose und Suggestion', S. 40ff. Der Lärm. S. 92. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, S. 209.) Alle diese Erscheinungen fallen unter das Webersche Gesetz. Wir sind nach diesem Gesetz nicht für die absolute Größe von Reizen (oder Werten) empfänglich, sondern für den Unterschied des gegenwärtigen Reizes gegen den früheren. Eben darum aber, weil zu gleich verschiedenen Reizen auch gleich verschiedene Empfindungen gehören, d. h. die Wirkungsfähigkeit der Reize abschwillt im selben Maße als sie wahrgenommen werden (sogen. Entfrommung des Werts), ist es nötig, daß zu einer Verdoppelung der Wirkung eines Reizes oder Wertes die äußere objektive Veranlassung (also das Bewertete) in rascherer Proportion und in krasserem Verhältnis, als dem der bloßen Verdoppelung in sich differenziert sein muß [1]).

§ 11.

Wert und Wertwille.

1. Wenn Kant — wie er zunächst begann — die Aufgabe transzendental-ethischer Untersuchungen gesehen hätte in der Feststellung idealer Kriterien gültiger Gesetzmäßigkeit, wenn Kant nicht aus dem kategorischen Imperativ (in mehrgestaltigen Formulierungen, deren gegenseitige Ableitbarkeit durch Trugschlüsse zustande kam), ein Motivations- und Willensgesetz gemacht hätte, so wäre nicht jener ‚ontologische Konflikt' entstanden, der d o r t liegt, wo das d e m o n s t r a t i v gefundene

[1]) Vgl. S. 29. Über Wert-Entfrommung. Auch A. Vierkandt, Stetigkeit im Kulturwandel, 1908, S. 59 u. a.

Moralgesetz in die Sphäre natürlicher Faktizität, d. h. in die Sphäre psychologischen Werthaltens, Wertens und Wertbewußtseins, psychologischer Zusammenhänge von Zweck und Mittel und dergl. hinüberragt. Denn das reine Sittengesetz kann seiner Natur nach nichts sein, als ideale Vorbedingung der faktischen Möglichkeit aktueller Moral überhaupt. Es würde auch dann gelten, wenn es de facto in der empirischen Welt niemals und nirgend gültig wäre. Denn seine reine Gültigkeit läßt als ideale Wesensgesetzlichkeit sich nur mit derjenigen mathematischer Axiome vergleichen. Diese sind weder psychologische noch physikalische Tatsachen, sondern ideale Gesetze, welche wohl für alle Erfahrung und nur für Erfahrung sinnvoll, nicht aber aus Erfahrung ableitbar sind. Somit sind reine Wertaxiome inhaltleere Allgemeinheiten, aber eben diesen inhaltleeren Allgemeinheiten ist dieses eigentümlich, daß sie für jede inhalterfüllte Sittlichkeit konkludent sind und daß alle auf faktische Inhalte bezüglichen Werthaltungen sich nach eben diesen Allgemeinheiten strecken müssen, wofern sie im Akt realer Erprobung das Prädikat ‚richtig' erhalten können. Denn Richtigkeit des aktuell Gültigen und die psychologische Affirmation ‚dieses ist die rechte Wertung' besagt vice versa nichts als eben dieses, daß mein aktuelles Wollen sich nach Forderungen der reinen Wertgesetze tatsächlich gestreckt habe. Die Frage aber, woher diese alle Ethik konstituierenden Normen kommen und wie denn dieses die Möglichkeit von Ethik Begründende nochmals zu begründen sei, wäre sinnlos, wäre sogar widersinnig. Denn um über Genese idealer Normen etwas ausmachen zu können, müßte man ihren Sinn umwandeln. Man müßte sie der Sphäre entheben, in welcher Kausation keinen Sinn hat, der Sphäre idealer Geltungseinheiten, welche man nicht in ein Bereich realer Bewegung, ‚genetischen' Geschehens wandeln kann, ohne damit ihre Bedeutung zu vergewaltigen.

2. Indessen ist wohl zu begreifen, daß Biologismus und Psychologismus, kurz daß ein Bestreben, aprioristische, logische, arithmetische, axiologische Gesetze zum Gegenstand kausalgenetischer Spekulationen zu machen (mag das an sich noch so sehr Mißgriff sein), in der menschlichen Natur als unvertilgbares

Bedürfnis waltet[1]). Man mag noch so klar durchschauen, daß zwischen intuitiv-mathematischen Einsichten und naturwissenschaftlicher ‚Tatsache' eine Kluft liegt, es wird doch niemals an Versuchen von beiden Seiten fehlen, aus Erfahrung abzuleiten, was Erfahrung möglich macht und als ‚geistgeschichtlich geworden' und kausal erklärbar hinzustellen, was gefunden und entdeckt, nicht geschaffen oder entstanden ist. So glaubt man denn auch Wertgesetzen, welche Dignität normieren, erst Dignität zu geben, indem man einen realen Wert ihnen aufpfropft; etwa: ‚letzte Maximisierung der kosmischen Energie', ‚Intensifizierung', ‚Entropie', ‚Erhaltung des kosmischen Ich', ‚idealer Weltstaat', und dergl. mehr. — Hat man dann das Wertgesetz, welches Wollen normiert, nunmehr hingestellt als Echo dessen, was jedes will, jedes wollen muß — (als Reflex eines Willens zur ‚Macht', zum ‚Glücke', zur ‚Lust', zur ‚Steigerung', zu ‚Erhaltung' usw.) —, so meint man, nun erst lasse sich beweisen, warum Gültiges ‚Geltung habe'.

3. Dies ist zweifellos der gleiche lebensnotwendige Denktrug, der auch Sätze der Mathematik auf empirische Psychologie begründet oder Sätze der Logik ‚erklärt' glaubt, wenn wir sie anthropomorphisiert oder besser idiomorphisiert haben, d. h. wenn gezeigt wurde, daß sie von einem biologischen Gesetz des kleinsten Kraftmaßes überschattet sind. Hierbei tragen wir den aus täglicher Denkgewöhnung geläufigen ‚natürlichen' Ge-

[1]) Jenes Notwendigsein, das im Wirklich- oder Existent-Sein darinne liegt (Humes ‚some forcible'), ist für das Gemüt weit überzeugender als alle ‚Wahrheit'. Es geht ‚wider das Gefühl', daß Wahrheiten nicht existieren und Wirklichkeiten nicht wahr sind. Ist doch die ganze Geschichte des Menschen nur Versuch, den ‚Zufall' durch Sinngebung oder Frömmigkeit zu eliminieren (s. Kap. 4). Daher die immer neue erstaunliche Unfähigkeit, die reine Erkenntnis festzuhalten; unvermischt mit der Frage, ob sie denn auch ‚wirklich sei'. Es gibt eben keinerlei notwendige Wirklichkeits- oder Erfahrungswahrheit. Nur notwendige Wahrheitswahrheit. Das Wirkliche ist nie etwas anderes als ‚brutales Faktum'. Wirklichkeitsgesetze, wie die der Mechanik oder Energetik sind zulänglich oder unzulänglich. Bündig niemals! — Daß aber 4 nicht 2+2 sei, kann weder gedacht noch vorgestellt werden; es wäre Widersinn. Daß dagegen Wirkliches nicht da sei oder anders da sei — das ist nur Widerspruch gegenüber dem erlebten Sein, aber nicht ‚Widersinn'.

sichtspunkt in das Gebiet, wo das zeitliche Denken keinen Sinn hat, weil gegenüber dieser Sphäre unsere Menschenwelt des Gegenständlich-Kausalen (mag sie biologisch, psychologisch, physikalisch, metaphysisch gedacht werden) transzendente Sphäre ist. Nur in dieser gedachten transzendenten Welt gilt Substanzialität und Kausalität, nicht jedoch im Bereich von Ideen, welche eingesehen, aber nicht erklärt werden und weder zeitlich dasein noch werden können. Eine rationale Wahrheit von irgendwelchen Voraussetzungen der faktischen Welt abhängig machen, hieße sie als ‚Wahrheit' leugnen und wäre in sich absurd. Denn leugnen oder bedingen kann man nur Tatsachengesetze, dagegen gibt es in rationaler Sphäre keine Unvereinbarkeit und keine Unverträglichkeit, sondern Sinn oder Widersinn. ‚Sinn' aber besagt eben dieses, daß es sich unmittelbar einsichtig so und nicht anders verhalten müsse, mag sich das an Tatsachen verifizieren, illustrieren und erfüllen lassen oder auch nicht. Hieran würde auch die Gewißheit nichts ändern, daß jenes ‚dritte Reich', jenes *τόπος οὐϱανιὸς* reiner Inhalte gegenüber der Welt des Faktischen, einerseits das eigentliche Wesensgefüge, andererseits ihr nie völlig realisiertes Ideal repräsentiert, daß somit keine der beiden Sphären, weder die der idealen Wesenheit noch die begriffene Welt der Faktizität in unabhängiger Absolutheit zueinander stünden.

Sie mögen mit- oder ineinander gehen, wie innerhalb der Bereiche des Faktischen seelische und körperliche Wirklichkeit neben- und durcheinander gehen, deren jede Sonderrecht und Eigengesetzlichkeit besitzt, die sie freilich nur in Verbindung mit der anderen, ja nur an der anderen realisieren kann, deren keine also als ‚Schrittmacher' der anderen für sich geht, deren jede aber, indem sie mit der anderen zusammengeht, gleichwohl in dieser tatsächlichen Verflechtung mit Elementen einer heteronomen Zone ganz spezifische Bedeutsamkeiten und Eigengesetzlichkeit offenbart. Es steht somit nichts als Plumpheit des Denkens hinter dem noch so oft gehörten Vorwurfe, daß die Selbstherrlichkeit einer apriorischen, nicht empirischen Wissenschaft der reinen Ethik nur Rückfall in ‚scholastische Begriffsrealistik', nur ‚platonistische Ideenmystik' offenbare. Wir

stehen hier nicht in der Sphäre der Begriffe, sondern der Inhalte; handeln nicht von gedachter logischer Allgemeinheit, sondern vom Sinn dessen, was wir denken. Wir streiten nicht um Wertbegriffe, sondern analysieren Wesenszugehörigkeiten von ‚Wert'. Darin liegt nichts und kann nichts liegen von irgendwelcher Beziehung auf Werten und Wollen.

4. Gesetzt, wir würden Wissenschaft definieren als Zusammenhang von Phänomen, der niemals aus der Sphäre möglicher Erfahrung und niemals somit aus dem Flusse von Bewegung in ihren Formen Raum, Zeit und Kausalität hinausführen könne, dann würden wir freilich überzeugt sein, niemals und nirgend Beharrendes anzutreffen. Aber wir vermöchten darum keineswegs dies umzustürzen, daß, was wir ‚real' nennen, als Insichselbstidentisches begriffen werden müsse, oder daß im Sinn von ‚Realem' liege, ein Insichidentisches zu sein.

Oder: nehmen wir an, alle dreieckigen Figuren dieser Welt seien geschwunden, so daß Lehrsätze über das Dreieck kein ‚Ideat', kein ‚Objektiv' besitzen, so würde dennoch die aus der Raumanschauung fließende Vorstellung des Dreiecks nicht mit geschwunden sein und die inhaltlichen Gesetze dieser Vorstellung blieben als essentiale Gesetze existent, obwohl, was sie uns sagen, nirgendwo und außerzeitlich ist. Es wäre Widersinn, nun zu behaupten, daß Sätze über das Dreieck nunmehr ‚gedankliche Fiktionen' geworden seien, da wir den Unterschied ihrer Gültigkeit von allem bloß Fingierten unmittelbar einsehen, ja der Einblick in die Gültigkeit der Gesetze des Dreiecks eben dieses besagt, daß diese Gesetze keine ‚Hirngespinste' sind. . . .

In gleicher Weise nun bewahrheitet sich Kants große Entdeckung: Es gibt eine Sphäre des unbedingt Seinsollenden, auch dann, wenn sie sich niemals und nirgend aus naturalistischen, anthropologischen, historischen Tatsachen deduzieren oder durch psychologische, historische, naturwissenschaftliche Forschung erhärten läßt. Reine Wertgesetze gelten im selben Sinne, in welchem der Identitätssatz gelten bliebe, auch dann, wenn niemals und nirgend ein Mitsichidentisches befunden wird. Nun kann freilich nichts hindern, den idealen apriorischen Gesetzen eine Einkleidung zu geben, bei welcher ihre Beziehung zu aktuellen

Erlebnissen pointiert wird, so wie man mathematische Gesetze ‚unter dem Gesichtspunkt' der technischen Anwendbarkeit formulieren kann. Man kann im Identitätssatz freilich die Vorschrift sehen, ein einmal als seiend Gesetztes im ganzen Verlauf weiterer Erfahrung als identisch seiend festzuhalten, oder auch die Konstatierung, daß dies in der Psychologie richtigen Denkens eben zu geschehen pflege. Wir können ja auch allgemeinste ästhetische Formgesetze so betrachten, als ob sie Vorschriften für Künstler oder Konstatierungen über Erfahrungen des ästhetischen Verhaltens enthielten. Aber wir begreifen, daß die technisch-adhortative Wendung objektiver Normen nicht das eigene Wesen der Norm berührt. Vielmehr hieße es die Eigennatur objektiver Richtigkeitsgesetze verkennen, wenn wir ihre nützliche Interpretation für wesenhaft halten, gleich wie jene Zeitalter die Eigenart der Mathematik verkannten, die sie nur ‚im Hinblick' auf Mechanik oder polytechnische Anwendung zu schätzen vermochten. An und für sich liegt im Satze ‚a ist nicht zugleich a und non a' nichts von einem Hinweise, daß man so zu denken pflege, noch auch, daß man so denken solle, sondern lediglich ein von aktuellem Denken unabhängiger intellektiver Tatbestand. Ebenso aber liegt in der Definition dessen, was gut ist, nichts von einem Hinweise, daß man de facto so handeln und fühlen müsse und solle, ja nicht einmal darauf, daß ein dementsprechend Gutes irgendwo realisierbar ist. Die aktuellen Handlungen, Wahrnehmungen, Wollungen, Urteile usw. nennen wir vielmehr wahr, gut, schön, wenn der Kanon, nach dem sie faktisch zustandekommen, motivierbar wird an Hand des Maßstabes reiner Richtigkeitsgesetze, die nicht weiter begründbar sind, eben weil sie letzte Gesetze sind, welche weder den Charakter genereller Satzung und Übereinkunft, noch den von erfahrbaren und konstatierbaren Naturdaten haben, sondern den der schlechtweg unbezweifelbaren Wahrheit, welche auch wahr bleiben wird, wenn es weder Urteilsakte noch Gegenstände, noch überhaupt Bewußtseinsinhalte und -zustände gibt, in denen ihre Evidenz sich verifiziert[1]).

[1]) Wenn die normative, mathematische Sphäre sich nie aus der Wirklichkeit herleiten oder erklären läßt, sondern eben nur dazu da ist, um

5. Wenn somit in der Gültigkeit reiner Wertgesetze nichts von Beziehung auf Wollen und Werthalten der Menschen und auf faktische psychologische Gesetze liegt, so liegt doch in ihr Beziehung auf Wollen überhaupt, im selben Sinne, in welchem reine logische Gesetze Beziehung auf Bewußtsein überhaupt einschließen. Denn so streng man auch die technische oder normative Wendung der Wertgesetze in Willensgesetze, von der objektiv autonomen, reinen Wissenschaftssphäre trennen mag, so liegt doch eben in der Möglichkeit des Übergangs von der reinen Wertlehre zu einer normativen Lehre für richtige Rangierung von Willenszwecken auch diese Voraussetzung, daß ‚Willenszwecke‘ möglich sind. Damit der Wert Gegenstand sein, d. h. damit Etwas mit Wert behaftet und somit die reine Gesetzessphäre zur normativen werden könne, dazu muß universell ein Wollen vorausgesetzt sein, dessen qualitative Natur als wertvoll oder unwert bewertet wird, insoweit es ein das an sich Wertvolle realisierendes Wollen ist. Darin liegt keineswegs dieses, daß der reine Wert als formale Charakteristik sittlichen ‚Wollens überhaupt‘ aufgefaßt werden dürfe, denn es ist nicht bestimmte Art des Wollens, was in Werturteilen gefordert ist, sondern Etwas, was gewollt werden soll, ideale Objektivität, für welche die apriorische Willenskritik Prinzipien aufstellt, in dem selben Sinn, in welchem apriorische Erkenntniskritik Prinzipien dessen aufweist, was in logischer Sphäre gültig ist. Diese reine Objektivität aber

---

Wirklichkeiten zu ordnen, zu bemessen und auszuwerten, d. h. sich selber an der erfahrbaren Wirklichkeit zu erproben, so könnte es freilich geschehen, daß alle normativen Gesetze angesichts von Wirklichkeit nur fiktiv und unerfüllbar erscheinen. So ist es denn auch in der Tat! Die ödeste Selbstverständlichkeit, etwa der Satz a = a, könnte auf ihre Verifizierung lange warten, wenn sie darauf warten müßte, bis die Erfahrung irgend etwas Gleichbleibendes und Genau-Identisches produzierte. Die Wirklichkeiten menschlichen Liebens und Hassens, Lobens und Tadelns sind so unsäglich bunt und inkalkulabel, daß axiomatische Sätze faktisch und praktisch immer und ewig ideal bleiben. Der kindliche Gedanke Kants, daß die unwiderlegliche Einsichtigkeit eines kategorischen Imperativs jemals das wirkliche Wollen eines wirklichen Menschen ‚motivieren‘ werde, ist unbeschreiblich absurd.

kann nicht in Faktischem liegen, am wenigsten in der empirisch gegebenen psychischen Person.

Da nun Kants ‚reines Sittengesetz' weder ein im prägnanten Sinn ideales Gesetz, noch auch normatives psychologisches Willensgesetz ist (§ 4), so finden wir in Kants verschiedenen Formulierungen bald die eine objektiv-ideale Seite, bald die andere anthropologistisch-psychologische Seite stärker akzentuiert[1]). Im selben Maße aber als die petitio ad hominem im kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt, wird er aus einem absoluten in sich selbst gesicherten Wesensgesetz zur bloßen Feststellung psychologischer Relation und verliert seinen ursprünglichen Charakter herber Idealität und dogmatischer Reinheit, der die unvergängliche Stärke der Kantischen Ethik gegenüber allen moderneren skeptisch-relativistischen Moraluntersuchungen ausmacht. Obwohl gerade der Ethiker Kant im Gegensatz zum Erkenntnistheoretiker von vornherein nicht geneigt war, die starre Unverbrüchlichkeit überempirischer Gültigkeit preiszugeben, kam er gleichwohl im Laufe der Untersuchung zu solchen Formulierungen des Sittengesetzes, die zum Gesetze a priori untauglich sind. Die immanente Janusnatur des Sittengesetzes (das Schielen mit dem einen Auge auf die transzendentale Sphäre des Kategorialen, mit dem andern auf die Sphäre der mit spezifischem Inhalt erfüllten empirischen Sittlichkeit), zeigt sich am krassesten, wenn Kant, wider den Sinn des ‚transzendentalen' Gesetzes, aus ihm den Inhalt herausholt: ‚niemals den Menschen zum Mittel und immer zum Zwecke zu machen'[2]). Wäre dieses der Sinn des kategorialen praktischen Gesetzes, dann könnte es kein schlechterdings letztes Sittengesetz sein, denn eine letzte Forderung kann sinnvoll nur fordern, den Menschen stets als Mittel für das schlechtweg Geforderte zu betrachten. Ja, Kant geriet mit dieser unglücklichsten Formulierung sogar in die bekannte Sackgasse, welche das Ende jeglicher Ethik bedeutet, nämlich in die einfach bestätigende Hinnahme des faktisch gegebenen Seins, d. h. in ge-

---

[1]) Husserl, Log. Unt. I S. 45ff.
[2]) G. z. M. d. S., S. 53ff.

meinen ‚Pragmatismus'. Ita est ergo ita sit. Indem er nämlich ‚die Idee der Menschheit als Zweck in sich selbst' bezeichnet, macht er Erhaltung und Wohlergehen des empirisch Gegebenen zur letzten Norm, während einer ethischen Erwägung Menschenerhaltung und Menschenwohlsein völlig gleichgültig bleiben müßten, soweit sie nicht als Mittel zur Realisierung des Objektiv-Geforderten nötig sind. Sobald Kants Ethik soweit aus dem Rahmen transzendentaler Untersuchungen herausfällt, daß Wohl des Menschengeschlechts, Verkörperung des idealen Staates, Idee der Menschheit zu führenden Gesichtspunkten werden, gerät sie in gequälte, scholastische des ethischen Charakters völlig bare Deduktionen.

7. Wie abstrus wird eine Kantische Darlegung wie diese, daß der Selbstmörder ‚unsittlich' handele, weil er nicht die Überlegung anstelle, daß er, ‚wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, sich einer Person bloß als eines Mittels zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens bediene'! ... ‚Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen Handlungen jeder Zeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden'[1]). Hier argumentiert Kant, so, als ob der ‚erträgliche Zustand bis zu Ende des Lebens', für den der Selbstmörder seine Person opfert, etwas anderes wäre, als — der Zustand seiner Person, während man schließlich genau so gut davon sprechen kann, daß der Selbstmörder sich selber zum Zweck, wie daß er sich zum Mittel gemacht habe. Ja, dürften wir dergleichen Argumente über ‚Zweck und Mittel' wirklich als ethische Argumente gelten lassen, dann sehe ich nicht ein, wie man irgend einem menschlichen Scheusal verargen kann, wenn er andere Menschen zum Zwecke seines Wohles verbraucht, wofern er dabei überzeugt ist, daß er, indem er sein Wohlergehen ‚zum Zweck' und die andern zu Mitteln dieses Wohlergehens macht, in höherem Grade die Glücks- und Lustbilanz des Menschengeschlechts steigere (die er doch eben auch in und durch sich selber för-

[1]) G. z. M. d. S., S. 65.

dert), als wenn er sich selber zum Mittel, dagegen die anderen zum Zweck machen würde. — Tamerlan oder Cesare Borgia könnte mit tiefstem Ethos etwa so argumentieren: Ich repräsentiere die ‚höhere Spezies Mensch' und ein größeres Quantum ‚Menschheit'. Ich bin zudem viel freude- und leidensfähiger als die übrigen Menschen, so daß ich, indem ich immer nur das eigene Wohl im Auge behalte, damit auch jedesmal in mir als in ihrem gewichtigsten Vertreter die ganze Menschheit zum Zwecke gemacht habe . . . Ja, was hieße denn ‚Wohl der Menschheit' und ‚Förderung des Menschheitszwecks?' wie kann man von ‚Zerstörung oder Förderung eines Wertes' reden, da man sich in der Sphäre bewegt, die noch nicht weiß und nicht voraussetzt, was Gut und Wert ist, sondern alle empirischen Werte normieren muß? Kants Formulierung: ‚Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest' setzt noch direkter und gröber den befehdeten — Eudämonismus voraus, als es die andere tut, ‚Handle nur nach derjenigen Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann' oder die ursprünglichste: ‚Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde'[1]). Immer die ‚Menschheit sowohl in sich als in den anderen zum Zweck machen', das heißt und kann nur heißen: das Glück der Menschheit zum Zweck machen. Und ‚wollen können, daß eine Maxime zum allgemeinen Gesetz werde', das heißt und kann nur heißen, daß sie zu einem Gesetz werde, welches dem allgemeinen Besten dient. Diese Formeln zielen somit a priori nach einem a posteriori gewonnenen Ziele. Sie sind zu normativen Fundamentalgesetzen nicht tauglich!

---

[1]) G. z. M. r. S., S. 74, S. 55. Ferner führt Kant den kategorischen Imperativ noch in folgenden auseinander unableitbaren Fassungen vor: ‚handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte' und ‚handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne'. —

8. Dagegen wäre dem Wesen einer sittlichen Fundamentalnorm durch die Umkehrung des kategorischen Imperativs Genüge geschehen: ‚Handle du so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen niemals bloß als Selbstzweck, sondern immer zugleich als ein Mittel zur Realisierung des objektiv Geforderten brauchest'. Da der sittliche Wert der Wert schlechthin und so hoher Wert ist, daß es zwar in jedem Falle aktuellen Wertentscheides eine Vielheit empirischer Werte und Wertmöglichkeiten gibt, niemals aber eine Mehrheit sittlicher Möglichkeit, so liegt unmittelbar im Begriff des Sittlich-Gefordertseins oder Seinsollens, daß dieses historische Menschenleben und diese historische Erdenmenschheit jederzeit für das schlechthin Geforderte verbraucht und als das Mittel zur Realisierung des in jedem Fall einheitlich determinierten Objektiv-Wertvollen betrachtet werde. Man frage sich, welchen Sinn z. B. für pädagogische Ethik Kants Forderung, den Schüler ‚jederzeit in seiner Person als Zweck der Erziehung zu betrachten' wohl haben könne? Es ist klar, daß gerade umgekehrt die Erziehung außerhalb der empirischen Persönlichkeit des Schülers zentriert sein muß, damit Erziehung aus bloßer Wartung oder Pflege zu wirklicher Erziehung (zu einem e-ducere) werden kann. Es liegt im Begriff Er-ziehung die Voraussetzung der anbildlichen idealen Persönlichkeit des Schülers, in bezug auf welche seine zeitliche ‚Individualität' als bloßer Übergang und als Mittel zur Realisierung jenes idealen Ich, auch wider das Wollen seiner faktischen Natur betrachtet werden muß. Hierbei wäre andererseits freilich auch vorausgesetzt, daß, wenn mein Schüler die vollendete Einsicht in das, was gefordert ist, und in die Notwendigkeit dieser Forderung hätte, d. h. wenn er jene ideale Persönlichkeit bereits wäre, — er dann auch freiwillig und aus sich selber wollen müßte, wozu ich ihn nun meinerseits zwinge und verwende. — Wollten wir aber vor die Objektivität des reinen idealen Wertes die aktuelle empirische Objektivität einer wirklichen Menschenwelt als Kulisse schieben, dann müßten wir im Empirismus stranden, d. h. bei bloßer Garantierung und ewiger Perpetuierung des gegebenen Lebens, welches uns

doch Mittel zur Realisierung einer andersartigen intellegiblen idealen Welt werden soll. Der sittliche Wert kann somit nicht in der Sphäre aktueller Güter, das sittlich Geforderte kann nicht in der Sphäre der faktischen Gegebenheit liegen. ‚Empirische Ethik‘ wäre Absurdität, contradictio in adjecto! Denn Ethik ist ihrer Natur nach keine Tatsachenwissenschaft, so wie Psychologie und Naturwissenschaft Tatsachenwissenschaft sind. Sie ist Wert- oder Normwissenschaft, sei es, daß sie das faktisch Normative feststellen, sei es, daß sie auf Grund dieser Feststellung wiederum neue Normen geben will. Mag sein, daß zu solcher Wissenschaft vom Wert die Psychologie als Wissenschaft vom faktischen Werten und Wollen notwendig ist. Mag sein, daß Psychologie für sie vorausgesetzt werden muß. Sicher aber bleibt, daß keine Art Feststellung tatsächlicher Gegebenheiten etwas über Richtigkeit oder Unrichtigkeit, Gültigkeit oder Ungültigkeit von Normen und Idealen enthalten kann und daß somit Psychologie sich nur mit der Gegebenheit des Ideals, nicht mit der Gültigkeit seiner zu befassen vermag. Normative Wissenschaft, wie Logik, Mathematik, reine Ethik, reine Ästhetik auf Tatsachenerfahrung gründen, hieße die Möglichkeit schlechthin gültiger Evidenz aufgeben und sich dem bequem konstatierenden Pragmatismus ausliefern. Gäbe es keinen andern sittlichen Wert als jenen, den die tatsächlich gegebene und von tatsächlicher Notwendigkeit erzüchtete Moralität enthält, dann gäbe es überhaupt keine Ethik. Wertgesetze ergeben sich aus der Natur des Ideales, nicht aus naturgesetzlicher Konstitution oder Geschichte des Menschen. In der Sphäre des Existenten ist jede Wahrheit ebenso sehr eine Pia Fraus, wie in der Sphäre des Normativen jeder Zweifel an der Wahrheit sinnlos ist.[1])

---

[1]) Das lebendige Geschehnis, in Seele und Natur liegt durchaus jenseit der Gegenstände der Psychologie und Naturwissenschaft. Diese sind gleichsam Meilensteine eines orientierenden Prozesses. Nicht Wesenheiten des Lebens selbst. Gedachtes Dasein ist niemals gelebtes Sein! Daher gibt es so wenig mechanische Naturgesetze des Werdens als faktische mechanische Kausalität. Unverbrüchlich geforderte Zusammenhänge evidenter Art lassen sich nur im Reich des Nichtexistenzialen einsichtig

9. Die große historische Eindringlichkeit gerade jener Form des kategorischen Imperativs, welche anbefiehlt, im andern zugleich den Zweck und nicht allein das Mittel zu sehen, ist einem besonderen Umstande zu danken. Die weite Allgemeinheit der Kantischen Formel läßt für allerverschiedenste Interpretationen Spielraum. Diese Interpretationen pflegen aber gerne den Akzent auf den ‚anderen‘ zu legen und den kategorischen Imperativ wohl gar als ‚die goldene Regel des Altruismus‘ aufzufassen, welche fordert, ‚uns selber zum Mittel für das Wohl der andern zu machen‘. Demgegenüber fragt sich, ob der ‚Altruismus‘, das Mitleid, die Sympathie usw. im Wesen von Ethik liege? — Ohne weiteres ganz und gar nicht. Denn ob ich das Objektiv-Geforderte an und in meiner Person realisiere oder an und in der eines andern ist prinzipiell ganz gleichgültig, da es sich eben nur darum handeln kann, daß das Objektiv-Geforderte geschehe. Wenn ich somit in Hinblick auf den objektiven Wert mehr von mir verlangen soll als von anderen, so läßt sich das einzig dadurch begründen, daß ich in dem Bestreben, das Objektiv-Notwendige zu realisieren, bei mir selber eher angreifen und eher für den Erfolg einstehen und mit Erfolgen rechnen kann, als es in der Realisierung durch irgend einen anderen der Fall ist. Dieses schließt nicht aus, daß ich für das, was ich nun als das Objektiv-Höchste erkenne, eben auch alle anderen, genau so wie mich selbst als Mittel und eventuell als Opfer zu betrachten habe und als Zweck gerade so weit, als das Objektiv-Höchste an mir oder an dem andern realisiert und realisierbar ist. An und für sich also ist Ethik

---

machen. Denn hier kann das Leben die anschauliche Wahrheit nicht durchkreuzen. Wunderliches seelisches Problem! Daß der Mensch nach ‚zureichenden Gründen‘ just dort fragt, wo alles Gerede von Gründen, letztlich Fiktion ist. Aber just darum besteht die Forderung: Kausalität! Die mechanische Ursache des Faktums finden, heißt das brutale ‚la vie est faite ainsi‘ akzeptabel machen. Alle Wissenschaft ist Entwirkung (Logifizierung post festum) der am Ich vorgefundenen Notstände. Wir nicken zum fait accompli unser Ja. Und glauben dann, es zu machen. Von nun an heißt das blinde Geschehnis ein sinnvolles Ereignis. Die Sache hat den ‚zureichenden Grund‘. Sie quält uns nicht länger! — So wird Ursache ein neues Wort für den Zufall.

nicht ‚sozialer Natur'. Und umgekehrt: Altruismus, Tuismus, Sympathie, Mitleid gehen die psychologische Grundlage an, auf der allein ethisches Fühlen und Wollen möglich wird, aber sie sind nicht an und für sich selbst ethische Phänomene. Nur die Vielheit der Bedeutungen, in der der gemeinplätzige Begriff ‚Altruismus' in der Ethik schillert, führte zu der gröbsten Verwirrung eigentlich ethischer Probleme mit denjenigen, welche psychologische Fundamente des ethischen Erlebnisses angehen. Zumal dieses wirkte verwirrend, daß der Begriff ‚Altruismus' bald als ein terminus ad quem, bald als terminus a quo gebraucht wird. Das psychische Urphänomen der Mitahmung oder Sympathie,[1]) der psychologische Gegensatz sympathischer und idiopathischer Affektzustände wird mit einer im engeren Sinn ethischen Terminologie, mit dem Gegensatz von Altruismus und Egoismus konfundiert, welcher nicht mehr auf einen seelischen Charakter, sondern auf ‚die Absicht', d. h. auf das naive oder bewußte Ziel, auf naiven oder bewußten Charakter von Handlungen abzielt. Und ferner werden die Seiten der Seele, welche (im Gegensatz zu der einmaligen, besondersartigen, differenzierten ‚Persönlichkeit') sozusagen die ‚Stimme der Gruppe', den naiven Gattungsmenschen im Menschen repräsentieren, ohne weiteres auch als das aufgefaßt, was im Sinn und in Hinsicht auf Gruppe und Gattung handeln lehrt. Aber schon die Tatsache, daß Egoismus wie Altruismus das eine Mal naiver, das andere Mal reflektierter Natur sein können, müßte warnen, die Aufgaben einer Untersuchung der empirischen psychologischen Tatbestände des ethischen Lebens mit der Sphäre idealer Werte und Wertrangierungen zu vermengen, die für ethisches Wollen und Werten nur die Norm zu bieten vermögen. Innerhalb dieser normativen Sphäre kann nicht entschieden werden, ob ein als ‚altruistisch' charakterisiertes Handeln prinzipiell ‚wertvoller' ist, als ein als ‚egoistisch' zu bezeichnendes. Die rein formalen Gesetze des Wertes sagen uns nichts, weder über das Ziel, noch über die Absicht, noch auch wie der psychologische

[1]) Über Mit-, Auf- und Gegenahmung s. Archiv f. System. Philos., 1912, H. 2. Ferner meine Psychologie der Ahmung in ‚Philosophie als Tat'. Bd. 1.

Charakter von Handlungen gefordertermaßen beschaffen sein solle, sondern sie lassen zu, daß ebensowohl idiopathische wie sympathische Affekte, und daß bald einmal egoistische, bald altruistische Willensziele als das Seinsollende zu ergreifen sind.

10. Allen Unstimmigkeiten der Ethik sind wir entrückt, wofern wir festhalten, daß nichts, was in aktueller Erfahrung Wert oder Unwert heißt, absolut, an und für sich Wert besitzt. Weder Leben noch Menschengeschlecht, weder der Kosmos noch höchste Lust, weder die menschliche Persönlichkeit noch der menschliche Staat. Und umgekehrt nichts, was Erfahrung uns als unwert meiden und hassen lehrt, kann absolut und für alle Fälle als Unwert dargetan werden. Also weder der Tod noch Verlust von Glück und Gesundheit, weder Schmerz noch Destruktion, weder Abnegation noch wüste Anarchie. Kein einzelner Zustand, keine bestimmte Funktion oder Eigenschaft darf an und für sich als wertvoll oder wertlos gelten, vielmehr muß alles und jedes im Zusammenhange mit allem und jedem bald als wertvoll, bald als unwert gelten können. Weder Raub, Mord, Vergewaltigung, Unzucht, Verrat, Tücke und Teufelei sind an und für sich Wert-nihilierend, noch sind Mitleid, Pflichterfüllung, Treue, Zucht, Dankbarkeit und Mut an und für sich, d. h. abgesehen von Zwecken und Inhalten allezeit zweifellose Werte. Eben darum ist es durchaus sinnlos, wenn man Doktrinen, Staatseinrichtungen, Religionen, Sittlichkeiten, dadurch entwerten zu können vermeint, daß man ihnen eine Entsetzen erregende Genealogie verschreibt. Auch die sogenannten Kardinaltugenden können sich ebenso wohl im Dienst des absolut Verkehrten und Absurden wie im Dienst des Richtigen und Rechten entfalten. Es gibt Heroen, Märtyrer und Helden schließlich in jedem Lager. Dies meinte auch Augustinus mit dem merkwürdigen Ausspruch, daß die Keuschheit nicht im Hemde zu suchen sei. Auch die emotionelle Herkunft tut nichts zur Sache. Denn die Affekte sind nicht an und für sich wertvoll oder unwert, sondern sie werden wertvoll oder unwert erst, indem sie Vorspanndienste für das Sittlich-Geforderte tun, d. h. sich in den Dienst gerechtfertigter und als berechtigt zu erweisender Vorsätze stellen . . . Was hat neuerdings Nietzsches zweifellos richtige

‚Genealogie der Moral‘ (1887) gegen den Wert und Sinn der Ethik auszurichten vermocht? So wenig, daß ihre Psychologie der christlichen Tugenden in der Gegenwart am häufigsten und am liebsten von freigeistigen protestantischen Theologen vorgetragen wird, mit ähnlichem gruselnden Behagen, mit dem eine im sicheren Besitz wohnende Herrscherfamilie nicht ohne Vergnügen konstatiert, daß sie von entsprungenen Sklaven abstamme. Man hält heute mit einigem Recht für erwiesen, daß Religion die Sublimation und Vergeistigung menschlicher Feigheit und Angst sei (Kierkegaard). Man erklärt den Buddhismus als die raffinierteste Flucht vor der Unlust, der Hemmung und dem Schmerz (dukha-satya-Lehre). Ja, man hat seit Nietzsche die Überzeugung gewonnen, daß aller Idealismus und Rationalismus irgend einen Notausgang der Schlechtweggekommenen verberge, so wie schon Jahrhunderte früher Hobbes die Staatsreligion als eine notwendige Organisation des Aberglaubens oder die griechischen Skeptiker die Moral als geordnete Rache und Vergeltungssucht dargestellt haben. Schön und gut. Alle diese Wahrheiten mögen tief in die Psychologie der Ethik und des Rechts hineinleuchten. Was aber beweisen sie gegen die religiösen oder ethischen Idealgewalten? Inwiefern können sie den religiösen oder ethischen Menschen an seinem Selbst und dem Rechte seines Selbst irre machen? Sie kümmern ihn nicht mehr, als die Rose der ‚Nachweis‘ kümmert, daß ihre Wurzeln in der schwarzen Erde, d. h. in vermoderten Herzen und verwesten Hirnen wurzeln. Selbst dann, wenn alle Moral, wie Hobbes oder Dühring wollen, organisierte Rachsucht wäre, wenn Religion aus der Angst oder die Forderung idealer Staatsordnung aus dem ‚Kampf aller gegen alle‘, aus Eifersucht, Mißgunst und Neid brächen, so wäre nicht die Ausgrabung dieser psychischen Wurzeln die Angelegenheit der Ethik, sondern die Ethik hätte zu erfragen, wann und inwiefern die Rachsucht berechtigte Rachsucht, die Angst berechtigte Angst und die Eifersucht berechtigte Eifersucht sei. Verwechseln wir doch nicht das Recht mit irgend einer Art von Wirklichkeit! Wert und Unwert, Wahrheit und Recht wohnen niemals innerhalb der Reihen möglicher Gegenstände des Werts, des Unwerts, der

Wahrheit und des Rechts. Sie wohnen in der normativen Sphäre und gehören nicht der natürlichen, uns als wirklich so wohl vertrauten Welt an, welche an und für sich gleich gut und gleich schlimm, gleich wertvoll und gleich wertlos genannt zu werden verdient. Macht man dem Ethiker den immer wieder beliebten und von jedermann so gerne nachgeplapperten Vorwurf, eine Ethik, die nicht ‚Wirklichkeitsgesetze' darböte und weder Physik der Sitten noch Psychologie oder Biologie enthalte, sei ‚nur formal', sei für die Wirklichkeit tot und unbrauchbar, so wird er gut tun, diesen Vorwurf umzukehren und zurückzugeben: Ein Moralist, der Wert und Unwert aus Wirklichkeitstatsachen als gültig erweisen und die Moral aus ‚Lebensnotwendigkeit' herleiten will, beweise damit nur, daß er die Wirklichkeit ebenso schlecht kenne wie die Wahrheit. Denn wer sich unbefangenen Auges unter Menschen umschaut und umtreibt, dem wird wohl schließlich die Einsicht aufgehn, daß man nicht aus dem Leben Ideale entnehmen und erklären, sondern daß man sie bestenfalls anwenden, d. h. die Probe auf sie machen kann. Eine ‚empirische Ethik' wie die der Mills oder Spencers ist ein Produkt des Studierzimmers und vollends dürfte eine Wertbiologie wie die Nietzsches dem Erden- und Menschenkenner als romantischer Dichtertraum erscheinen. Die Axiomatik des Erkennens oder Wollens als ‚rein formal' verhöhnen, steht denen am allerwenigsten an, die kaum ahnen, daß ihre vermeintliche Gegenstands- und Wirklichkeitswelt aus zahllosen künstlichen Unterstellungen gewoben ist. Was hat denn das Altertum verhindert, mathematische Erkenntnisse gleich den unsern, aufzufinden, Erkenntnisse sehr sachlicher und durchaus nicht ‚formaler' Natur? Einzig das Vorurteil, daß Mathematik in den Dienst praktischer Lebensinteressen zu treten habe! Erst seitdem mit diesem Vorurteil gebrochen ist, gibt es eine Mathematik. Und ebenso wird es mit der Ethik sein. Eine Fülle ethischer Wahrheit wird von dem Zeitpunkt an gefunden werden, wo mit dem Vorurteil gebrochen wird, daß Ethik Wissenschaft nach Art der Naturwissenschaft sei[1]) . . .

[1]) Unter den Ethikern herrscht heute die schlechte Mode (wohl aus ressentiment gegen den Moralismus) — die moralischen Werturteile aus

11. Reine Wertsätze sind Maßstäbe für irgendwelche Prinzipien und Maximen. Sie können somit nicht selber motivieren und etwa im Falle aktueller Gewissenskonflikte einen bestimmten prinzipiellen Entscheid als unbedingt richtigen dokumentieren. — Kant mag immerhin auf Grund seines kategorischen Imperativs die Maxime: ‚Schlage so viele Menschen tot, wie dir nur immer möglich' als unrichtige Maxime a priori und höchst allgemein abweisen können.[1]) (Freilich sind es auch hier nur empirische Argumente, die den Einwand Benekes entkräften: ein Mensch könnte so gewaltiges Kraftgefühl besitzen, daß er sehr wohl wünschen mag, alle Menschen möchten nach einer Maxime radikaler Anarchie handeln, bei der sich seiner Überzeugung nach ein jeder am wohlsten fühlen muß. Es wäre ja auch denkbar, daß jemand so tief von der Nichtswürdigkeit alles Lebens und der Wünschbarkeit seiner Verneinung durchdrungen

---

‚ressentiments', id est: aus ‚seelischen Selbstvergiftungen' herzuleiten, z. B. aus Rachegefühl und Racheimpuls, Haß, Neid, Zorn, Schelsucht, Hämischkeit usw. (Besonders lehrreich dafür ist die Schrift von Max Scheler über Ressentiment und Moralisches Werturteil. 1912 . . .) Als Proudhon das Wort prägte la démocratie c'est l'envie glaubte er, eine vernichtende Wahrheit gegen den Sozialismus zu offenbaren. Aber in Klopstocks Messias blickt der Heiland zu Gott mit ‚heiligem Neid' empor. Warum könnte nicht auch der Zorn, der Haß, die Rache usw. heilig sein? Es ist ein recht grobes Prämeditiv, als Wurzeln moralisch zubenannter Leidenschaften andre Leidenschaften anzunehmen, die man unmoralisch nennt. Als natürliche Tatsachen sind alle Emotionen gleich gut und eben gar nichts anderes als — Emotionen. Erst post festum kommt das naive Eindeutigmachen der an sich immer fließenden unendlichen Zustände zu wege. ‚Von Gott den reinen Willen, vom Teufel jede Kraft' heißt es für den Ethiker. Denn daß es ohne Notausgang reaktiver Bedrängnis weder Geist noch Ethik geben würde, scheint ihm nicht eben neu und nicht allzu geistreich die Konstatierung, daß man nicht aus Schafen Hunde züchtet, sondern aus Wölfen. — Es liegt Scheinheiligkeit in dieser Verpönung der reaktiven Leidenschaften für die Ethik. Sie ist ein Nachwehn der christlichen Jahrhunderte, welche den Menschen zum Kampfplatz zweier Wirklichkeiten machten. Aber die normative Sphäre ist nur ein Ausmaß der Wirklichkeit und die Wirklichkeit ist nur eine. In ihr heißt es nicht: Hie Vernunft — Hie Leidenschaften, sondern: Alles ist Leidenschaft. Hegel nannte das recht pfiffig ‚die List des lieben Gottes'. — (Philos. der Geschichte, S. 70, Reclam).

[1]) G. z. M. d. S., S. 56.

ist, daß er sehr wohl wollen mag, die Maxime allgemeinen Totschlags möchte allgemeines Gesetz werden.) — Wie aber wollte Kant mit seinem Sittengesetz wohl in einem bestimmten Falle entscheiden, ob ich recht darin tue, das Lebewesen X zu töten, um das Lebewesen Y zu retten? Zu einem solchen Entscheide würde zugleich Äquilibration des sittlichen Wertes der beiden Lebewesen zu fordern sein. Es würde z. B. der ‚höhere Wert' eines Menschen vor einem Maulwurf nur damit begründet werden können, daß der Mensch das Sittengesetz in höherem Maße in sich zu verkörpern vermöge, als es ein Maulwurf vermag. Indem wir so argumentieren, entnehmen wir a posteriori unseren Erfahrungen über Mensch und Maulwurf die Begründung eben des Werturteils, welches a priori alle Erfahrungen normieren soll, ein ewiger Zirkel, der uns zwingt, bei jedem scheinbar aus theoretischer Überlegung fließendem Willensentscheide auf insgeheim vorausgesetzte praktische Wertung hinzuschielen. So wenig vollkommene Einsicht in die logische Struktur der richtigen Erkenntnis uns zu einer inhaltlichen Wahrheit verhelfen kann, so wenig als vollkommene Einsicht in die Wesensgesetzlichkeit des Schönen irgend einen schönen Gegenstand schaffen lehrt — so wenig auch vermögen die idealgesetzlichen Untersuchungen der Ethik irgendwie menschliches Handeln zu bestimmen. Denn Gesetze und Prinzipien der reinen Praktik können keine empirische Wertlehre aus sich zeugen. Eine Theorie der reinen praktischen Vernunft, wie Willenskritik sie allein zu bieten vermag, stellt als apriorische Disziplin generelle Sätze über Sinn und Wesen des richtigen Wertes auf, denen jene generellen Sätze der theoretischen Sphäre über welche die Erkenntniskritik belehrt, analog sind, und schließlich in der Sphäre des Fühlens generelle Sätze über Wesen und Sinn des Schönen entsprechen mögen.

Diese Gesetze und Prinzipien des Richtigen werden stets zwiefache Einkleidung, eine subjektive wie objektive, eine normierende oder konstatierende Fassung gestatten. Speziell im Gebiete reiner Praktik entsprächen dann den konstatierenden Feststellungen über Wesen von Wert und Wertverhältnissen überhaupt, normative Feststellungen über Sinn und Wesen des

richtigen Wertens. Dem Werte korreliert die Wertung, dem 'besser als' und ,schlechter als' der objektiven Wertkategorien entspricht das Vorziehen oder Zurücksetzen, Lieben oder Hassen. Gleich wie die reine Logik Formen des Urteils, des Schlusses, der Deduktion, der Wahrscheinlichkeitshypothese usw. aufstellt mit der Gewißheit: so verfahren heißt richtig verfahren überhaupt, — dem analog will ,reine Wertlehre' Formen des Wertes, der Wertdifferenzen, Wertsummationen, Wertkontraste, Wertrelationen usw. aufstellen, von denen a priori sicher zu sagen ist: so werten, wünschen, wollen heißt richtig werten, wünschen, wollen überhaupt. Darum aber, weil diese Gesetze der reinen Logik und reinen Praktik normative und keine ,faktischen' Gesetze sind, vermögen sie die empirische, theoretische und praktische Sphäre nur zu regeln und zu bemessen, nicht zu kausieren, konditionieren, determinieren, motivieren. Als theoretisches Ideal ersteht dieses: Logische Dispositionen zu schaffen, deren Untrüglichkeit bei jedem Denkschritt wir uns zum Bewußtsein bringen könnten. Dem entspricht in praktischer Hinsicht das ethische Ideal: Instinktivierte Naturen, Dispositionen sittliche Charaktere zu schaffen, deren ethische Untrüglichkeit, während sie ,aus sich selbst heraus', ,von Natur' das Rechte tun, sie bei jedem Handelnsschritt sich zum Bewußtsein zu bringen vermöchten.

Somit sind Wesensgesetze des Logisch- und Sittlichrichtigen normative, nicht konstitutive Gesetze des Erkennens oder Wertens. Damit sie regulierend und sichtend obwalten können, dazu bedarf es einer in bezug auf sie materialen Sphäre menschlicher Erkenntnis- und Motivationsprinzipien, welche biologische, national-ökonomische, psychologische Erfahrungswissenschaft aufstellen möge.[1])

[1]) . . . Zu einem Bauern kam einst sein Schuldner, um ihm hundert Taler im Sack zu bringen. ,Zähle sie auf den Tisch' sagte der Bauer. Der andere zählte; als er aber beim sechzigsten Taler angelangt war, rief der Bauer: „Laß nur, mehr als die Hälfte stimmt, da wird auch das Ganze stimmen." — Lebt unter alle den induktiven Naturforschern und Empirikern, unter Psychologen und Biologen des Werts, unter den Schülern von Fries oder von Hume niemand, der sich selbst in diesem Bauern erkennt?

Viertes Kapitel.

Rechtspsychologisches.

„... Der Zusammenhang, den unser Verstand zwischen den Vorstellungen Verbrechen und Strafbarkeit stiftet (der Satz also: Verbrechen verdient Strafe), ist gültig, auch wenn niemals ein Verbrechen begangen und niemals bestraft worden wäre."

John Locke,
Essay concerning human understanding IV,
Kap. 4, §§ 7, 8.

§ 12.

Die Logifizierung post festum.

1. Ethische Begriffe — Schuld, Verdienst, Tugend, Sünde, Schicksal, Pflicht, Buße, Zweck, Motiv, Charakter — sind spezifische Kategorien der Willenssphäre: sinngebende Faktoren, welche die Auswertung (Rhythmisierung, Ökonomie) des erlebten Lebenschaos möglich machen; eine Sinngebung oder Logifizierung, hinter welcher die Todesangst der Kreatur lebt, die die ‚Gegenstandswelt des Bewußtseins' so ‚um sich herum baut' und so sich assimiliert, wie die Schnecke das schützende Haus um sich herum baut und sich assimiliert. An und für sich aber ist alles in allen! In der ethisch zu bewertenden Tat wirkt nicht nur der Täter, sondern alles, was nur je gewesen ist; die ganze gegenwärtige Welt. So sprechen die Juden an ihrem Versöhnungstage ein Gebet, in welchem ein jeder sich seiner Sünde anklagt und zum Schluß die Frage erhebt: Wer ist schuld daran? worauf die ganze Gemeinde antwortet: alle... Wie man aber Milliarden zarter Flutungen übersehend, ein Einzelnes willkürlich-zentrierend heraushebt, welches in aller Wirklichkeit nur aus augenblicklichem Zusammenhang mit allen anderen Weltelementen seine Bedeutung zugewogen erhält, so

nehmen wir Blinden ein Besonderes als Ursache dafür, daß eine Tat so ausfiel, wie sie ausfiel, indes wir ,Ursachen' der Tat schließlich ebenso sinnvoll in den Sternen suchen könnten oder darin, daß es im Augenblick der Tat donnerte, oder daß der Täter Zahnschmerz empfand. Man frage in Gefängnissen und Zuchthäusern, frage Dirnen oder Helden, wie Menschen zu Tätern ihrer Taten werden und immer ertönt die Antwort des Sophokleischen Ödipus: ,Und also kam ich unbewußt, wohin ich kam'.

2. Indem wir die Welt erfassen wird sie! Indem sie wird, findet Auswählen und Verwerfen statt unter unzähligen Seins-Elementen, die um Aufmerksamkeit des ,werte-setzenden Menschen' streiten. Das Bewußtsein, einem durch Vernunft nicht ausschöpfbarem Chaos eingeboren zu sein, wäre unerträglich. Darum baut ,der Geist' Dämme gegen Chaos und Wahnsinn. Er baut die Natur (natura naturata), d. h. das gedachte Dasein, seine notgeborene Erfindung. — Erfindung freilich, die nicht mein Geist macht, sondern die mit logisch-psychologischer Notwendigkeit an ihm vorgeht. Diese ,logisch-psychologische Notwendigkeit' nenne ich: Logifizierung post festum. —

3. Bewußtseins-Inhalt sein heißt Gestaltetsein. Es ist daher unmöglich, festzustellen, wie weit unser eigenstes Tun sich in die vermeintlichen ,Tatsachen des Seelenlebens' hineinerstreckt, wie weit ein gewolltes Fürwahrnehmen sich in jede sachliche Wahrnehmung hineinschleicht, wie weit Eigen-geschaffenes hinter vermeintlich sachlicher Eigenschaft steht, wie weit Erfindung in den sogenannt unmittelbar gegebenen Empfindungen (Innenfindungen) lebendig ist. Die scheinbaren diskreten Elemente und Minima (Gefühle, Empfindungen, Vorstellungen), diese Rechenpfennige der Sprache, und vollends die unsäglich plumpen ,psychologischen Gesetze', etwa die sogenannten Vorstellungs-Assoziationen, leben nirgendwo anders als auf dem Papier, jenseits aller Erlebbarkeit: eine außerzeitliche Welt gedachten psychischen Daseins! Glückselige Kindlichkeit der ,empirischen Psychologie', welche dies substruktive Wesen ihrer Sprache nicht durchschaut und beruhigten Gemütes eine imaginäre ,Geographie der Seele' studiert (Hume) und ,unmittelbare Bewußt-

seinstatbestände' sozusagen auf dem Tisch des Hauses deponiert. Der Menschenkenner (dem man nicht oft unter Psychologen begegnet) weiß, daß nie der Mensch aus einem Motive handelt, daß nie im Seelenleben dieselbe Seelensituation, dieselbe Empfindung oder Wahrnehmung zweimal wiederkehrt, daß nie zwei Seelen einen gleichen Zustand erfahren, kurz, daß der Geist psychische Gesetze nicht in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit natürlichen Erlebens ‚vorfindet', da er selber Tatsächlichkeit in Notwendigkeit verwandelt und die Erlebnisse schon im Erleben so umbaut und begrifflich durchsiebt, daß die Wirklichkeit ihres fließenden Zufalls und abrupten Wahnsinns entkleidet und fähig wird: in Urteile aufgenommen zu werden. Unsere künstliche Substruktion von Wesenheiten, mit deren Hilfe der an sich weder rationale noch unrationale Strom seelischen Lebens ‚begreifbar', d. h. für Menschenzwecke hand- und kopffertig gemacht wird, diese Begriffsübermächtigung nennen wir Psychologie, und sie bietet uns, gleich aller Naturwissenschaft: une langue bien faite, wie umgekehrt die Sprache eine primitive Psychologik zur Übermächtigung seelischen Erlebens darbietet ... Die Grundfakta der äußeren und inneren Welt sind eben reine Fakta, Tatsächlichkeiten, die einfach hingenommen werden müssen, unausschöpflich, unausdeutbar, sogar unsagbar und nie einzusehen nach Wie, Woher, Warum und Wohin.

4. Für Untersuchungen, welche die ‚normative Sphäre', d. h. das Wertmaß von aller Erfahrungswissenschaft und Psychologie des Wertens ablösen, ist es wichtig, jene Fülle normierender, formender, gestaltender Momente nicht zu übersehen, die im Erfahrungsinhalt selber liegt. In der Willenstheorie dürfte sich noch eher als in Erkenntnistheorie zeigen, daß Kants glatte Aufteilung nach ‚Form und Inhalt der Erfahrung' zu grob ist, da alles Gegebene als ein System konzentrischer Ringe betrachtet werden kann, derart, daß jeder äußere Ring das ‚Formale' ist für alles innerhalb seines Gebiets Gelegene, das er als seinen ‚Inhalt' zusammenbindet, während er selbst wiederum als ‚Inhalt' von einem noch weiterem Ringe umgriffen wird. Das heißt: was von der Innenseite her gesehen ‚formal' heißt, das wird, sobald

man es umfaßt, d. h. von außen gegenständlich zu ihm steht, zu Inhalt. Es ist daher gar nichts damit gesagt, wenn die normativen und mathematischen Wissenschaften, z. B. die Algebra der Logik oder die Mannigfaltigkeitslehre, ja oft die gesamte Mathematik, als ‚nur formal' oder gar als leer bezeichnet, oder wenn man die reine Wertlehre als reine Wertleere verspotten zu können und den ‚vollerfüllten Inhalt der Erfahrung und des Lebens' gegen ihre graue Theorie ausspielen zu können geglaubt hat. Jede normative oder kategoriale Sphäre ist eben ‚leer' insofern das ‚Interesse' sie nicht zum Gegenstande macht. Wer die Wertnormen zum Gegenstand seiner Aufmerksamkeit, d. h. seines ‚Erlebens' macht, der findet sie keineswegs ‚leer und trivial'. Er bedauert, daß es so viele brave Menschen gibt, für die der Satz a = a ‚leer und trivial' ist und ‚sich von selbst' . . .[1]).

5. Wenn ein Mensch krank geworden ist, etwa einen Husten hat, so ist in seiner Umgebung alsbald instinktiv ein Bemühen im Gange, zu erforschen, wie denn der Betroffene an seinem Schicksal ‚schuld' sei[2]). Selbstverständlich ist das Individuum bei jedem Ereignis nur ein Faktor unter hundert andern. Selbstverständlich kann es kein Ereignis geben, das man nicht auch zur Not dem davon Betroffenen als ‚Schuld' imputieren kann. Was aber in der Umgebung des passiv Betroffenen (im Fall

[1]) Man suche in diesen Bemerkungen nichts als den Hinweis darauf, daß eine Stufenlehre des Formalen und Kategorialen notwendig sei, welche verbietet, Formen von verschiedener Dignität in einem Atem zu nennen. So steht bei einem ausgezeichneten lebenden Psychologen der folgende Satz: ‚Raum, Zeit, Energie und Kausalität sind die Kategorien des menschlichen Weltbildes'. (sic!)

[2]) Das lateinische causa bedeutet ursprünglich Beides, Ursache und Schuld. Das griechische *αἰτία* wird bei Plato sowohl im Sinne von Schuld als von Ursache verwendet. Ursache ist, was am Geschehen ‚schuld' ist. Schuld heißt, was ein Geschehnis verursacht. Die japanische und chinesische Sprache kennen gleichfalls keine besonderen Worte, die unsern Begriffen Sünde und Schuld entsprechen. Ein gutes Zeichen für die logische Denkart dieser Völker. Denn erst das Christentum gewöhnte daran, die Naturkausalität im Sinne einer sittlichen Weltordnung zu interpretieren. Wie tief steckt diese ‚sittliche Weltordnung' Darwin und Kant in den Knochen.

des Beispiels: des am Husten Erkrankten) sich geltend macht, das umschließt noch anderes als das wissenschaftliche Interesse an Befriedigung des Kausalbedürfnisses. Sobald nämlich die andern angesichts eines Leidens sagen können: ‚Ja, warum hast Du denn auch nicht!' so tritt für sie etwas wie innere Beruhigung ein. Man hat ‚Distanz zu dem Unglück gewonnen'. Der Fall ist erledigt. Er kann das Gefühl der Mitbetroffenen nicht mehr so stark affizieren. Das Wissen um den Grund ist Mittel zur Entwirkung des Störenden[1]).

Dies nun ist der Seelenvorgang, der überall zu beobachten ist, wo eine ‚Schuld' herausgefunden und dekretiert wird. Die ‚Schuld' ist eine Erfindung, mittels deren der Mensch sich störende Emotion vom Leibe hält. Wären wir fähig alles Leben vertrauend anzuerkennen, ohne zu richten, und könnten wir jemals Leibnizens Wahlspruch uns hingeben ‚je ne méprise presque rien' oder Hegels Wahlspruch ‚Gut ist was ist', dann stünden wir am Ende. Objektivsein heißt Totsein. Lebende sind wir, d. h. wir müssen Sollen und Werten. Nicht Tatsache, Dasein, Natur, Objektivität, einzig Ethik und Wert, ist menschliche Domäne. Der Mensch ist ‚das auswertende Tier'. Er ist unablässig bemüht, Ereignisse der Macht in ethisch orientierte Phänomene umzudeuten. Das letzte aber, worauf Bewußtsein stößt, ist die eherne Mauer der Tatsache. Diese Notwendigkeit gilt es, in Freiheit zu wandeln. Von dem furchtbaren Zwang unserer Ohnmacht wünschen wir loszukommen. Das Chaos des Lebens dem Geiste zu unterwerfen. Dazu werden Naturtatsachen umgedeutet. Das Logische wird von nach-

[1]) Wer als Psychologe die seelischen Vorgänge bei Gerichtsverhandlungen oft beobachtet hat, wird folgende Erfahrung bestätigt finden. Das Urteil über jede Tat, mag dieses Urteil gerecht oder ungerecht, sinnvoll oder ganz unsinnig sein, gestaltet im Bewußtsein die zu beurteilende Tat nachträglich um. Werde ich freigesprochen, dann bin ich für aller Bewußtsein ein ehrenhafter Mann. Werde ich verurteilt, so bin ich für die andern irgendwie ‚schuldig'. Die Tat mag als solche in beiden Fällen die selbe sein. Immer schreibt der letzte Erfolg der Auswertung den Weg vor. Der Richter sucht, bis er im Wesen des Verurteilten das Moment gefunden hat, wo der Schuldbegriff ‚einschnappen' kann. Diese schuldkonstruierende Tätigkeit übt der Richter zu seiner Beruhigung.

hinein gesehen, zur Teleologik. Wir legen unser eigenes Wollen hinein. Mit einer längst Instinkt gewordenen Unredlichkeit mühen wir uns alles ‚rationell' zu sehen. Alles was ist, muß dargetan werden als notwendig seiend. Es gibt für uns keine Durchbrechung des Kausalgesetzes, keine freien Neubeginne, keinen Zufall. Und selbst ein Chaos von Höllenqual würde unser Geist kausal verknüpft denken. Hinter blind waltenden Schicksalen suchen wir die Hellsicht einer ‚Vorsehung'. Und wir logisieren so lange am Leben herum, bis es uns aus ‚Weltvernunft' geboren scheint. Unser Kosmos ist Produkt unseres Geistes. Unsere Vernunft hat es gebaut. Also finden wir es vernünftig. Wir sind die Auswerter, Entsinnlicher des Lebens. Das heißt, wir sind durch die Natur unseres Wesens gehalten, das an sich Unausschöpfliche und Unendliche an Hand der Setzungen des Geistes zu messen. Alle Werte und Normen gehören dem Geiste. Diesen Zusammenhang halte man fest, um den Zusammenbruch aller Philosophen zu durchschauen, die Moralisches aus Natur- und Tatsachenwelt herleiten, wie z. B. Herbert Spencer.

6. Die Wertdefinition Nietzsches lautet: ‚Wert ist alles das, was Leben fördert, Unwert alles, was Leben schwächt oder lebensfeindlich ist'. Diese Definition klingt einfach und einleuchtend genug. Aber sie besagt, daß das Problem Wert nicht gesehen wird. Es wird ja doch gerade Antwort auf die Frage gefordert, was wert sei, am Leben zu bleiben! Somit kann nicht die Tatsache Lebensfähigkeit zur Norm der Werte gemacht werden. Leben und wie ich solle leben, könnte letzlich sogar unverträglich sein. Denn da alles Leben Liebe und Haß ist, so könnte das Vollendet- oder Reiner-Wert-sein auch Tod oder Geist-sein heißen. Wir treten eben mit dem Wertbegriff in ein außernatürliches Bereich ein. Die ethischen Begriffe Schuld und Schicksal, Strafe und Wert sind nicht Natur. Sie sind Forderungen, zuletzt vielleicht unerfüllbare Forderungen, die wir an die Natur stellen. Und ebenso ist die lückenlose Kausalität eine Forderung. Wir sind ‚von Natur' so ungeistige Wesen, Gerechtigkeit, Geist, Urteilskraft sind unter uns so selten, daß wir nichts nötiger haben als den platten Glauben

an Geistigkeit unsers Seins. Es ist nichts als ein Glaube, daß ein Gesetz der Erhaltung der Energie undurchbrechlich sei, daß es keine Neubeginne, keine Kausalität durchbrechenden Wunder gebe. Die Voraussetzungen aller Wissenschaft deuten schon auf unser Wertbedürfnis. Sie sind nicht selber Wissenschaft[1]).

7. Es ist Grundgesetz der Seele, daß sie nur beim Fait accompli sich beruhigen kann. Sobald sie an die Mauer des Fait accompli anrennt, an das Gegenständlich-Fordernde, prallt sie auf sich selbst zurück, und was sie nicht ändern, sondern nur hinnehmen kann, nennt sie: Ich. Jede unabänderliche Tatsache deutet der Mensch um in Akte des eigenen Willens. Was er schlechterdings hinnehmen muß, wird nachträglich sanktioniert dadurch, daß freier Wille, Schicksal, Schuld, Gott, Sinn, Wert hinter den Geschehnissen angesetzt werden. Das ist allemal das Letzte. Kann aber das brutale und grauenhafte Faktum auf keinem andern Wege entwirkt werden, so bleibt ein letzter Trick. Der Mensch erklärt sich für die causa sui. Er nennt sich selbst schuldig an alle dem, was er unabänderlich herunterschlucken müßte. Er errettet sich das Bewußtsein von Freiheit und Würde, indem er das eherne Verhängnis seines Lebens als eigene Tat empfindet und sogar Reue fühlt gegenüber Tatbeständen, aus denen heraus er doch nur werden konnte, was er eben ist. Die Menschheit in heroischer Ohnmacht gegenüber ihrem Schicksal macht sich selbst zur Veranlasserin dieses Schicksals. Das innere Billigen dessen, was an uns vorgeht, auch wenn wir's nicht billigen würden, nennt man Frömmigkeit.

§ 13.

Epochen der Schuld.

Hätte man jemals versucht, eine Geschichte der Schuld zu schreiben, so hätte sich gezeigt, daß die Statuierung von

---

[1]) Die unbefangen betrachtete Natur zeigt nur Neubeginne und Wunder. Fernkraft und Anziehung läßt sich nie auf Druck und Stoß ‚zurückführen', die ‚Kräfte' wägbarer Materie nicht auf Bewegungsvorgänge, chemische Affinität nicht auf Schwerkraft, die Richtungskräfte bei der Kristallbildung nicht auf Chemismus, organisches Leben nicht auf anorganisches, Willenskraft nicht auf Leben; Geist nicht auf Psychologie.

Schuld, d. h. die beruhigende Setzung einer letzten seelischen Ursache, sich fortwährend auf der Wanderschaft befand. Der primitive Menschensinn gab und gibt immer dem Nächsten schuld! Er sucht nach irgend einem nahen Zusammenhang. Er nimmt Gleichzeitigkeit für Ursächlichkeit. Und sobald der Sündenbock gefunden ist, ist er beruhigt. Der Fall ist gerichtet, ausgewertet. Der nachdenksamere Mensch rückt die Schuld der Geschehnisse weiter hinaus. Er findet sie nicht in einem nahen Versäumnis, sondern in der Vergangenheit, in der Vorgeschichte, ja im Dunkel grauer Urzeit. Man kann sagen, daß der Grenzpflock an dem wir stille stehen, um im Verständnis des Geschehenen uns zu beruhigen, einem auf der Wanderschaft begriffenen Horizonte gleicht, der, wenn wir ihm nahe zu kommen glauben, immer ferner rückt, bis wir merken, daß dieser Blickpunkt unserer Auswertung des Lebens — im Unendlichen liegt.

Es diene somit nur zur ersten Orientierung, wenn ich vier Perioden des Schuldbegriffes unterscheide, die ich Fatalismus, Animismus, Sozialismus und Ipsismus nenne.

1.

Im Anfang war die Angst.
Hobbes.

Zunächst fällt überall die Vorstellung einer Schuld zusammen mit Vorstellungen wie Schicksal, Verhängnis, Fatum, Nemesis, Moira. Dieser Schuldbegriff ist noch nicht ‚moralisierend'. Ein Mensch ward schuldig, d. h. Dämonen haben ihn verwirrt, Teufel halten ihn besessen. Die Ananke spricht. Die Parze hat den schwarzen Faden gesponnen. Die Norne, die Wala hat geurteilt.. Als Schicksalsschluß von altersher wird das Störende hingenommen. ‚Selbst die unsterblichen Götter müssen sich der Moira beugen' (Homer).

2.

Nicht die Natur war ruchlos und verkehrt,
Der Seele Führung hat die Welt verdüstert.
Dante.

Auf Stufe II steht der christliche Schuldbegriff. Die Schuld liegt nicht außen, ‚keiner leidet je an etwas anderm als an sich selbst'. Die religiösen Schuldgefühle setzen ein: Zerknirschung, Selbstanklage, Selbstumwandlungswille, Reue. ‚Der Wille zur

Macht kehrt plötzlich sich gegen sich selbst. Man wütet nicht mehr nach außen, man bohrt in versetzter Grausamkeit sich selber an' (Nietzsche). Der Mensch will Herr werden über sein Schaudern im passiven Hinnehmenmüssen objektiver Qualengeschicke, er will auch Herr werden über die eigene Grausamkeit. Darum verschreibt er sich einem Freiheitswahn und erklärt sich selbst für den Täter seiner Taten. Nur so zwingt er das Fatum in seine Gewalt. Indem er sich selber so umzüchtet, wie der objektive Zwang der Umstände von ihm fordert, hegt er den frommen Glauben, diese Umstände seinerseits zu bestimmen oder gar selbst zu schaffen. Die einzige Genugtuung, die ein gequältes, unfreies, der Übergewalt hilflos preisgegebenes Geschöpf sich verschaffen kann, ist allemal die, daß es die Gewalt, der es sich fügen muß, zum Inhalt seines eigenen Willens macht. Das ist die Psychologie des religiösen Menschen. ‚Wer Schmerzen leidet, hat sie immer verdient. Denn Gott lohnt und straft und teilt mit den Schicksalen Werte aus. Gott aber ist gerecht. Gerechtigkeit aber ist Rache!' (Pascal).. Für das Altertum war der Verbrecher ein von den Göttern Verfolgter, für das Christentum wird er zum ‚Büßer'. Es wird zum Prinzip: jedes Leiden auf ‚Schuld' zurückzuführen. Ja, es treten Ärzte auf, welche sogar die Krankheit aus der Erbsünde ableiten. Sobald das Schuldmoment gefunden ist, beruhigen sich die Zuschauer. Das ist noch heute die Psychologie unserer Rechtsprechung und Moralität... Es gibt indessen keine Tat, die nicht jeder unter bestimmten Umständen begehen kann, keine, die nicht unter bestimmten Umständen unbedingt aus der Welt zu schaffen wäre. Jede Tugend kann auch Gnade, jede Schuld kann auch Krankheit heißen. Solche Wahrheiten treten in der christlichen Welt zurück. Das Altertum glaubte, in den Sternen stehe des Menschen Los geschrieben. Das Christentum sucht dagegen des Schicksals Sterne in der eigenen Brust.

3.

Niemand fehlt freiwillig.
Sokrates.

Aber die Statuierung der beruhigenden Ursache im Auswerten bleibt nicht stehen bei der ‚schuldigen Persönlichkeit'

Schon auf der dritten Stufe erscheint die Person als der bloße Knoten- und Durchgangspunkt. Das Einzelschicksal wird in umfassendere Zusammenhänge eingestellt. Machte das Christentum das Schicksal aus dem Selbst begreiflich, zur Not mit Hilfe der Hypothese einer metaphysischen Freiheit, so bringt die ‚moderne Weltanschauung' neue Methoden auf, um der passiven Hinnahme bloßer Zufälle zu entrinnen und im Dunkel des Fatums sinnvolle Wege aufzuweisen. Der ‚moderne' Schuldbegriff nimmt das Einzelschicksal symptomatisch. Diese dritte Schuldvorstellung unterscheidet sich nicht minder von der antiken wie von der christlichen. Sie bleibt freilich dabei, die ‚Schuld' nur in der Innenwelt zu suchen, aber es handelt sich nicht um individuelle Innenwelt. Wenn z. B. ein Drama Ibsens oder Strindbergs eine ‚Schuld' statuiert, so ist sie nicht mehr die speziell zu charakterisierende Eigenart des leidenden Subjekts, welche zur Begründung seines Lebensschicksals in Anspruch genommen wird. Sondern der leidende Mensch ist Schnittpunkt hadernder Sozialgewalten. Die Schuld erhält ihre Färbung durch Begriffe wie Vererbung, erbliche Belastung, Milieu, Familie, Rasse, Volk, soziale Gruppe, Umstände, Gelegenheit. Alle diese Faktoren gelten als ‚mit schuldig'. Nicht fließt die Tragik aus der Schuld, sondern die Schuld aus der Tragik. Man wird nicht unglücklich, weil man sündigt, sondern sündigt, wofern man unglücklich ist. Das Einzelleben ist Spiegel für Daseinsmächte und Lebenskreise, die durch alle Einzelschicksale hindurchgreifen. Der Einzelne ist nur Akkumulator großer Lebensströme. Das Schuldgefühl wird komplizierter, wir fühlen uns überall mitschuldig. Man beginnt von ‚sozialer Verantwortung' zu reden, aber auch dies ist nicht das letzte.

4.

Mea culpa.

Es gibt keine Ursache, bei der wir uns schlechterdings beruhigen, das heißt, wir nehmen die Schuld immer tiefer ins eigene Ich zurück. Man könnte sich eine Zukunft denken (sie wäre die volle Ethisierung des Rechtslebens), in welcher alle Rechtsmittel, sogar die Hinrichtung, dem Staat und der Gesellschaft entzogen und ausschließlich der Ethik, das heißt dem

Einzelnen ausgeliefert sind; damit erst wäre der Mensch: Persönlichkeit, Träger reinen Gewissens geworden. Wie stünde es dann um Strafe und Schuld? Ohne von den Volksgenossen darum verachtet zu werden, hätte der Schuldige sich selber das richtende Urteil zu fällen. Der Sinn von Rechtshandlungen wäre jetzt dieser: die Einsicht des Missetäters zu befähigen, für jede Verschuldung sich die angemessene Sühne zu finden. Dies wäre die psychologisch zarteste Entwicklung objektiven Rechts, von der das Wort Schillers gelte: „Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen und sie steigt von ihrem Weltenthron'. Der Einzelmensch als Träger des generellen und intelligiblen Selbst: sein eigener Richter und Henker, so, wie ein jungverstorbener Freund (Ludwig Jacobowski) in Versen ausdrückte, die er sich zur Grabschrift bestimmte:

> Ein Dichter, der nur sich gedichtet hat und manches Schöne in die Welt gehaucht,
> Ein Mensch, der immer sich vernichtet hat und immer neu aus sich emporgetaucht,
> Ein Mann, der so sich selbst gerichtet hat, daß er den fremden Richter nicht mehr braucht.

Zusätze und Noten.

1913.

1. Notwendigkeit von Norm.

Wer die zahllosen Vertrübungen und Irrtumsquellen, die Unzulänglichkeit und Begrenztheit, die Willkürlichkeit und Machtwilligkeit, wer Profanität, Neid, Menschenfurcht, Autoritätenbedürftigkeit, wer die Unfähigkeit zu eigner Verantwortung, den Mangel an Enthusiasmus und Selbstbestimmung, kurz, die ganze unsägliche Armut der Menschenseele überschaut, der weiß auch, daß Natur- und Erfahrungswissenschaft der Sphäre bündiger Normen bedarf, in welcher alles Besserwissen und Besserkönnen, aller Streit und alle Selbstgerechtigkeit der bloßen Praktiker und Empiristen, der Moralisten, Meinunghaber und Meinungmacher ein Ende hat, wo Personalkult und Eitelkeit dieser Welt nicht mehr gilt, und das unsichere, bewegte Gemüt die als tot und formal verschrieene Unbedingtheit findet, das heißt die Eigengesetzlichkeit des von physischen und psychischen Bedingungen abgelösten Geistes. Denn die Aufgabe der Wissenschaft ist es, die ‚persönliche Gleichung' (um eine Formel der Astronomen zu gebrauchen) immer mehr zu verringern, bis zu jener reinen Mathesis, von der Leibniz träumte, ‚denn mit Ausnahme mathematischen Erkennens wird wohl bald jede Person über jeden beliebigen Gegenstand die geistvollsten Bücher schreiben, ohne daß ihr Leben dahintersteht'.

Unser Pol-Stern also ist das zeitlose Reich des Werts, das allem Ungefähr und Wechsel der schnell dahinsterbenden Menschenseelen entrückt ist. Da wir aber wissen, daß die Unwiderleglichkeit und Widerspruchlosigkeit des unwirklichen Ideals von der Gefahr des Dogmatismus und Absolutismus umlauert wird, so fordern wir zur Kontrolle der reinen Erkenntnis eine Psychologie ihrer Träger, d. h. die Psychologie alles Platonismus und Rationalismus, des supercilium logicum und mathematicum, dieser lockenden Notflucht pfäffischer und selbstgerechter Persönlichkeiten. Denn das Lieben und Hassen, Fürchten und Hoffen

bleibt das letztlich Einzig-Wirkliche und Evidenz des Gefühls ist schließlich die einzige Basis des Baues, welcher die mathematische Gewißheit trägt. Sie aber bezieht sich nicht auf Wirklichkeit, sondern auf Wahrheit, d. h. auf Sinn von Wirklichkeiten.[1])

2. Norm und Kausalität. Ratio aestimandi.[2])

A. Schopenhauer unterscheidet in seiner Schrift ‚Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde‘ vier Arten Kausalität. (Daseinsgrund, Geschehensgrund, Handlungsgrund und Erkennensgrund. Ratio essendi, fiendi, agendi, cognoscendi.) Ein jüngerer Naturforscher von außergewöhnlicher philosophischer Begabung, Hans Driesch bemerkt hierzu (Organische Regulationen S. 208): ‚Schopenhauer hat am tiefsten die Einheit alles Notwendigen erkannt: mag es vier Wurzeln des Satzes geben, je nach seiner Beziehung auf Ursächliches, Logisches, Mathematisches, Gewolltes, es bleibt der Satz vom Grunde . . . Es lag in dieser Erkenntnis ein entschiedener Fortschritt über Kant hinaus . . . Denknotwendig ist, wovon das Gegenteil nicht gedacht werden kann, also z. B. daß jede Veränderung eine Ursache habe, daß jedes Ding in Zeit und Raum sei und eine Qualität habe und vielleicht einiges mehr‘. (!) — Die typische Unklarheit, die aus diesen Worten spricht, dürfte an der Zeit erscheinen lassen, Schopenhauers Analyse der Notwendigkeitsformen wieder aufzunehmen und die groben Verwechslungen klarzulegen, die schon bei ihm durcheinanderlaufen. Ich wähle zum Beweise seinen Satz ‚Das Urteil ist begründet‘, welchen er als Beispiel für die vierte Form des zureichenden Grundes, causa cognoscendi, anführt. — ‚Das Urteil ist begründet‘, was bedeutet das?

1. Das Urteil ist schlechthin begründet, nezessitiert, z. B durch Zwang, durch Kraft, ‚es ist nicht zufällig‘.

---

[1]) Die Ethisierung der Wirklichkeit am Maßstabe von Normen wird verwaltet: 1. von der vigilance (Ausspähen und Kontrolle jedes einzelnen durch alle andern = staatliche Sittlichkeit), 2. von der médisance (Raisonnement, Klatsch, Gespräch als primitivste Form beurteilenden Auswertens = private Sittlichkeit), 3. von der Tradition (als Wille, dem Zufall des Einzellebens Sinn beizulegen).

[2]) Vgl. S. 2, Anm. 2.

2. Das Urteil ist kausiert, z. B. durch Zufälle, Schicksale, Erfahrungen.
3. Das Urteil ist effiziert, z. B. durch Dummheit, Gott, Suggestion.
4. Das Urteil ist konditioniert, z. B. durch Milieu, Umstände.
5. Das Urteil ist determiniert, z. B. durch causae finales, Absicht, Zweck.
6. Das Urteil ist fundiert, z. B. im Wesen des Menschen, Charakter, Gemüt.
7. Das Urteil ist dependiert, z. B. vom gesamten Kosmos (a F b).
8. Das Urteil ist motiviert, z. B. durch Neigung, Leidenschaft, Pflicht.
9. Das Urteil ist legitimiert, z. B. durch Rechtssätze, religiöse Gebote.
10. Das Urteil ist normiert, z. B. durch Normen, Ideale, Vorbilder, Vorsätze.

Jede dieser zehn Satzbedeutungen meint eine andere Art des Begründetseins als die ratio cognoscendi, d. h. die Abhängigkeit des Urteilsinhalts vom Inhalt der Prämisse... Ferner aber wurden die Wortbedeutungen des Wortes Urteil vernachlässigt. Es kann als ‚begründet' prädiziert werden: 1. der Urteilsakt, 2. der Inhalt, d. h. der Sachverhalt des Urteils, 3. der reale Gegenstand des Urteils. Die Gemeinsprache gebraucht den Satz ‚Das Urteil ist begründet' am häufigsten in dem Sinn von ‚Der Urteilsakt ist berechtigt'. Dieses Berechtigtsein (er hat ‚allen Grund' ein solches Urteil zu fällen. Sein Urteil pflegt begründetes Urteilen zu sein) sagt gar nichts aus über Richtigsein des Urteils. Und ferner: wie auf den Urteilsakt, so kann auch auf den Gegenstand des Urteils der Satz ‚Das Urteil ist begründet' sich beziehen. Z. B. ich behaupte, Herrn X auf der Straße gesehen zu haben. ‚Das Urteil ist begründet', d. h. der Gesehene war mit Herrn X identisch. ‚Es war kein Irrtum, es war X, nicht Y.' In diesem Fall ist weder das Urteil als Sachverhalt, noch der Urteilsakt, sondern die Realität des gemeinten Gegenstandes affirmiert. Wie sehr hier erkenntnisklärende Analysen nottun, möge der Umstand beleuchten, daß z. B. bei Plato das Wort *αἰτία* = Ursache

53 verschiedene Bedeutungen aufweist (s. auch Kap. IV § 12 über Ursache = Schuld)... Schopenhauer kam es wesentlich darauf an, die logische Verwechslung von Denknotwendig und Seinsnotwendig, ratio und causa klarzustellen. Aber er beging dabei die verhängnisvollere Verwechslung von ratio und norma. Er bemerkte nicht, daß seine dritte Form des zureichenden Grundes (die causa agendi) eine Beziehung auf eine außerhalb der Handlungsverknüpfungen liegende normative Sphäre in sich birgt. — — Das Begründetsein der Handlung im Sinn von Richtigsein ist eine ganz neue ‚Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde': ratio aestimandi. Und wohlgemerkt: das Normiertsein, im Sinn der Axiomatik ist nicht identisch mit ‚Legitimiertsein' (z. B. bei Schopenhauer herrscht Verwechslung des ‚Zureichenden' mit dem Wahren).

3. Wertgegenstand und Gegenstand Wert.

Es bedarf vielleicht des Hinweises, daß der Gegenstand Wert (Wert als Bewußtseinstatbestand) nicht mit dem qualitativen Wertgegenstand zu verwechseln ist. Z. B. Lustgefühl, das Leben, Glück, Liebe, Gold, die Wahrheit, das Schöne usw. können Gegenstände sein, an welchen Wert haftet. Aber sie sind nicht der Gegenstand Wert... Die Gemeinsprache unterscheidet substantivischen, adjektivischen und verbalen Wert. Das Gold ist Wert (1). Das Gold ist wert (2). Das Gold hat Wert (3). Bei 1 heißt Gold der Wert selbst (Wertsubstanz). Bei 2 wird Gold vom Wertenden aus prädiziert als Wertgefühl erregend, d. h. das Adjektiv wert bezieht sich auf den Werthaltungs- oder Wertungsakt. Die adjektivistische Form (von vielen als der unmittelbare Bestand der Sprache bezeichnet) deutet auf das seelische Erleben zurück. Bei 3 endlich wird Gold als Gegenstand von Wert oder Wertgegenstand bezeichnet. Diese verbale Form geht auf die Beziehung, die zwischen 1 und 2 besteht... Nun ist wohl zu beachten, daß keineswegs immer dem Auftreten eines Werts ein Wertgefühl entspricht. Eben dieser Tatbestand, daß das Auftreten von Wert und das faktische Werthalten zweierlei sind, begründet die Möglichkeit der normativen Wertlehre. Wäre Wert nichts Anderes als Dasein vom Wertgefühl,

dann wäre unbegreiflich, wie man auf dem Gebiet des Wertschätzens Irrtümer verbessern wollte. Gleichwohl schreibt ein bedeutender Werttheoretiker (1912) das Folgende: ‚Wie schon Lotze und Fechner darlegten, ist aller Wert nur im Lieben und Hassen, Vorziehen und Ablehnen lebendig fühlender Wesen begründet'... Es kommt aber bei dieser Behauptung eben auf den Sinn von ‚Begründet-sein' an. Wenn dieses Begründetsein sagen will, daß es keine Wertgesetze geben würde, wofern es kein vorziehendes oder abweisendes Interesse gäbe, so ist die Behauptung unzweifelhaft richtig. So richtig wie die Behauptung, daß es nicht Wahrheit und Irrtum geben würde ohne Vernunft, d. h. ohne Geister, welche urteilen. Wenn damit aber gemeint sein soll, daß Werte unabhängig seien von Werthaltungen, daß Werte nur relativ seien, dann liegt ein Paralogismus vor. Das Urteil ‚A gibt es nicht ohne B' ist keineswegs identisch mit dem Urteil: ‚A ist abhängig von B' oder mit dem dritten Urteil: ‚B ist nur relativ'. Es ist doch wohl nicht mehr und minder als Tatsache, daß der Gegenstand von Wert auch dann Wert hat, wenn niemand ihn schätzt, z. B. verschlägt es an dem Werte einer Wahrheit nichts, ob sie gelesen und verstanden wird oder unter Ausschluß der Öffentlichkeit erscheint. Der Gegenstand hat Wert heißt ja nicht, der Gegenstand pflegt de facto geschätzt zu werden, sondern: der Gegenstand fordert, geschätzt zu werden. Oder anders gesagt: Wenn der Gegenstand von Wert geschätzt wird, dann wird er mit Recht geschätzt. Wert ist also so wenig, ‚nur' eine psychologische Tatsache wie Wirklichkeit oder Wahrheit. Der Gegenstand ist wirklich, das heißt keineswegs, er ist für mich, für alle Menschen, für alle bewußten Wesen wirklich. Sondern es heißt: da ist Etwas, welches *fordert*, als wirklich gedacht zu werden. Man kann durchaus nicht dadurch, daß man die Psychologie des richtigen Liebens und Hassens studiert, herausbekommen, welches Lieben und Hassen ‚berechtigt' sei.

Wer das Studium des Gegenstandes *Wert* mit dem Studium der realen wertvollen Gegenstände oder gar mit dem Studium der Werthaltungsakte verwechselt, befindet sich in der Lage eines Mannes, der, weil er das Rechnen an Äpfeln und Nüssen

erlernte, das Studium der Arithmetik den Botanikern zuweist, oder der, weil es keine Zahlentheorie ohne zählende Menschen geben würde, die Psychologie des Zählens mit der höheren Mathematik verwechselt.

4. Wert und Ewigkeit.

In der Sprache liegt ein Gefühl dafür, daß Wert und Dauer eigentümlich verknüpft sind. Zunächst liegt nahe, den Wert an der Dauer zu *messen* (‚aere perennius'; ‚bleibendes Verdienst'; ‚Was nicht Motten und Rost fressen'). Etwas Ähnliches steckt in der gewöhnlichen Auffassung von ‚Unsterblichkeit'. Denn im Begriff ‚unsterblich' liegen die beiden Momente Dauer in der Zeit und Wert. Hinter diesem Tatbestande steht wohl ein Bedürfnis: Wir *fordern*, daß Etwas dauern *solle* im selben Maße als es Wert hat. Ja, wir glauben zu ahnen, daß der vollendete Wert ewig sein müsse (Kant). Daher besitzt die Persönlichkeit das Bewußtsein der Unverwesbarkeit ihres Wesens im selben Maße, als sie sich wertvoll weiß, während die Dutzendware der Schöpfung ein persönliches Bewußtsein von Unsterblichkeit nicht kennt. Dieses Bewußtsein der Ewigkeit des Werts hat bezeichnenderweise nichts zu tun mit Zeiterfüllung und faktischer Dauer. Es kommt dem ethischen Wesen im Menschen nicht darauf an, daß sein Werk und Wesen, was immer es sei, faktisch dauere, sondern daß es ‚*wert* sei, zu dauern'. — Der echte Künstler, der echte Philosoph, der echte Fromme befindet sich im Durchschnitt in der Lage des Don Quichotte: sein ganzes Tun erscheint, wenn es nicht zufällige Erfolge zeitigt, als ein nutzloses, aussichtsloses, von niemandem begehrtes, von niemandem verstandenes, vielleicht nie von einem Auge mit Freude gegrüßtes und gewürdigtes Verströmen seines Bluts. Er durchschaut die Zufälligkeit des Menschengetriebes. Er weiß, daß das Vollkommene oft da war und klanglos unterging, daß Millionen großer Möglichkeiten ungenutzt und ungeworden zugrundegehen, daß es durchaus Wunder ist, wenn irgendwo Erfolg und Würde leidlich zusammenstimmt. Und doch baut der Geist unbekümmert und seines Werkes sicher, Tag für Tag, ‚seinen Wert in sich selber tragend':

„Ein schönes Werk. Ein Meister schufs. Wer fragt danach?
Doch was da schön ist, selig ist es in sich selbst." —

Bedarf es eines bessern Beweises für die Unableitbarkeit des Werts aus psychologischen Tatsachen als dieses klare Bewußtsein, daß Wert ‚zeitlos' ist, d. h. unabhängig vom faktischen Wirken, ja sogar von Bemerktwerden?

5. Polemisches.

Es gibt ‚deftige Seelen', welche so fest am Ameisenhaufen ihrer Erfahrungen und Wirklichkeiten kleben, daß sie nicht fassen, daß apriorische Untersuchungen keinerlei Überzeugung über die Quellen oder über die Herkunft, über die Natur oder über die Historie der apriori betrachteten Gegenstände offenbaren, sondern eben nichts sind, als eine bestimmte Art, sie zu betrachten, ein ‚point de vue'... Diese deftigen Seelen zerreißen die zartesten Gedanken, indem sie mit der naiven Bemerkung darein fahren, daß ihr Gegenstand ja nicht wirklich sei. Sie gleichen den Kindern, welche die ganze ihnen bekannte Natur einteilen in solche Dinge, die man essen kann, und in solche, die man nicht essen hann. Und was sie nicht essen können, das nennen sie ‚unfruchtbar'. Es ist oft ergreifend und tragisch, ehrlich grübelnde und lebendig fühlende Denker dieser unbeschaulichen, ungeistigen Art mit Problemen kämpfen zu sehen, für die sie nicht geboren sind. Sie leben in aktuellen Klugheiten ihrer ehrgeizigen Besserwisserei wie eingemauert. Sie halten die Beschränktheit des allerdings unbegrenzten, stetig wachsenden Erfahrungswissens für Reichtum. Sie können nicht anders! Immer wieder wird ihnen ‚Wirklichsein' zum Kriterium des Wahrseins und Menschenschätzung zur Norm für Wert ..[1]).

*

Psychologismus contra Logizismus. Psychologismus = Ihr sollt nichts zu befehlen haben. Logizismus = Ich möchte gern zu befehlen haben.

*

[1]) So birgt sogar die ‚Philosophie des Geldes' von Georg Simmel ein eminent kluges Werk, im Kern eine Verwechslung von profaner Gültigkeit mit Wert.

Hie Subjekt- hie Objekt-Philosophie. Um den Ruhm des Positivismus, Relativismus, Empirismus und wie alle die ‚modernen' Schlagworte lauten, davonzutragen, empfiehlt sich, fleißig die kleinen Entschlossenheitsworte ‚nur, nichts als, nichts anderes als, bloß, lediglich' zu gebrauchen. Etwa: der Wert ist nichts anderes als . . ., der Gegenstand ist nur . . ., die Welt ist bloß . . . So wie die Dichter verheiratete Adjektive lieben (der Frühling ist immer lieblich, die Liebe immer glühend, die Königin immer huldreich), so die Philosophen verheiratete Adverbien. Ernst Mach schreibt z. B. nie: ‚Kausalität ist eine Kategorie', sondern nur eine Kategorie. Hume sagt nicht: der Gegenstand ist bundle of perceptions, sondern ‚only a bundle'. Wer aber so schreibt: der Gegenstand ist nur, die Welt ist bloß, . . . der will gar nicht klar machen, was Welt und Gegenstand eigentlich bedeute, sondern will klar machen, daß sie nicht das bedeuten, was er erst einmal voraussetzt, daß sie's bedeuten, wobei er füglich immer recht behalten wird.

6. Preis und Wert.

Es ist die Tragödie der Werttheorie, daß das Wort Wert von den Nationalökonomen aufgegriffen und im Sinn von Gut und Geltung verwendet wurde, während gleichzeitig auch die Religion das selbe Wort für Ideale gebrauchte. So ist es dahin gekommen, daß man die Elternliebe und den Diamanten, das deutsche Vaterland und ein gutes Mittagessen, die Unsterblichkeit der Seele und ein Pfund Roheisen, die Tugend und eine Gemäldegalerie gleicherweise als ‚Werte' begrüßt, ja nicht einmal davor scheut, statt von der Genugtuung einer sittlichen Forderung, von der ‚Befriedigung eines sittlichen Bedürfnisses', statt vom Wert des Menschen, vom ‚Preise der im Menschen investierten vitalen Energie' zu schwärmen[1]. Angesichts dieser

[1]) Wilhelm Ostwald: Die Philosophie der Werte (1913) S. 314, Die Energie als Wertgrundlage (sic!). Als ‚oberstes Wertgesetz' stellt Ostwald einen sogenannten Energetischen Imperativ auf, welcher Kants scholastischen Kategorischen Imperativ ‚ablösen' soll. Dieser Ostwaldsche Imperativ lautet sehr einleuchtend und bündig: ‚Vergeude keine freie Energie, sondern benutze sie'. Wahrscheinlich hat Ostwald sich an das schöne Wort Lessings halten wollen, wonach der große Gesetzgeber das Gesetz,

Roheiten muß festgestellt werden, daß Wert im eigentlichen Sinn nur in der Sphäre der Person zu finden ist, während wir Tauschgegenstände und Nutzobjekte im bildlichen Sinn Werte nennen [2]).

Es ist widerspruchsvoll, von Tier oder Pflanze zu sagen, sie seien ‚wertvolle Wesen', da sie nicht zeitlos, d. h. als Selbstsetzung von Person gedacht werden können. Freilich ist in diesem strengen Sinn auch die Anwendung der Prädikate schön, wahr, gut auf die natürliche Welt widerspruchsvoll. Allen Ernstes könnte man fragen, ob nicht Natur durch Anthropomorphismus schön heiße; ähnlich wie manche Ästhetiker von

---

welches er gibt, auch schon im Geben als erfüllt zeigt. Denn da es schlechterdings wohl unmöglich sein dürfte, bei Verfertigung wissenschaftlicher Werke, jemals sparsamer mit der verfügbaren ‚geistigen Energie' umzugehen als Ostwald mit der seinigen umging, so ist seine Wertphilosophie billig als die Krone aller ‚exakten Wertwissenschaft' anzusprechen... Manche Stufe höher steht der Versuch, das bis zum Überdruß totgerittene ‚Prinzip der Denkökonomie' als Schlüssel zu den Geheimnissen des Werts zu gebrauchen. So verfuhr Hans Cornelius (Psychologie als Erfahrungswissenschaft, 1897, Kap. VII und Einleitung in die Philosophie, 1903, S. 352 f.). Auch Cornelius renoviert am Kategorischen Imperativ: ‚Handle so, daß dein Ziel nach allen dir zurzeit zur Verfügung stehenden Kenntnissen als das positiv wertvollste unter allen möglichen Zielen erscheint (S. 412). Wem erscheint? Und was heißt das: positiv wertvoll? Cornelius meint mit diesem Imperativ im Gegensatz zu Kant ein inhalterfülltes, ‚nicht nur formales' Gesetz gefunden zu haben. Wertvoll-sein aber kommt ihm auf Lustvoll-sein und Lust auf ‚Ökonomie des Seelenlebens' hinaus. Er nennt das: ‚Lebensstil haben'. Freilich! Es versteht sich, daß Lust oder Ökonomie Werte sind oder sein können. Aber ganz schief wäre es, zu behaupten, daß Wert nichts anderes als Ökonomie oder Lust sei... ‚Lebensstil' hat der Hochstapler, der leere Ästhet, der Snob in der Regel in höherem Maße als der ethische Heros oder der Märtyrer der Ideale, d. h. ‚Lebensstil' kann Wert oder Unwert sein und ist an sich weder wertvoll noch wertlos... Die üblichen ‚gesunden' Gedanken über Wert findet man in Rudolf Goldscheids Erkenntniswerttheorie (1908). Besonders in den Kapiteln XII u. XXI, wo ‚Menschenwürde' auf den Geldwert des Einzellebens ‚zurückgeführt' wird.

[2]) Theodor Lipps ‚Grundtatsachen des Seelenlebens' (1883), Kap. XXX, S. 680 ff. und ‚Grundfragen der Ethik' (1899) S. 246 ff. Eine prachtvolle Empörung über die Roheit, ‚daß der Mensch einen Preis habe', beseelt die Ethik H. Steinthals. Vgl. den Briefwechsel zwischen Steinthal und Gustav Glogau, Kiel 1906, S. 119.

einem Naturtragischen reden (Eselsquell S. 314). Von einem Kentauren oder einer Undine, die die eigentümliche Einheitsqualität Persönlichkeit haben, heißt es mit Recht, daß ihr Wesen wertvoll sei. Nenne ich aber Quelle und Baum ‚wertvoll', so verwirre ich in ähnlicher Weise Geschätztsein und Wert wie ästhetisch und schön, angenehm und gut, wirklich und wahr verwirrt wird. Erst wo das geistige Selbst, die Vernunft, als Träger der gegenständlichen Welt aus dem elementarischen Muttergrunde prometheisch hadernd und auswertend sich emporstreckt; schmerzgeweckt und notgestachelt, da erblüht mit der vom Geiste gesetzten Daseinswelt auch ihr Wert. Aber Wert liegt nicht im Element. Daher sind die elementarischen Künstler (Shakespeare, Rubens) unbekümmert um sittlich und unsittlich, schön und häßlich. Weil Werte Setzungen des Selbst sind, so beziehen sich die Worte gut, schön, wahr, tragisch immer auf die eigentümliche Einheit gedachter Gegenstände. Nie auf eine Einzelheit! (Das ästhetische Gesetz des Pars pro Toto. S. Madonna Sixtina S. 69f.) Nie empfinde ich bei einem Teil, daß er anders wertvoll sei, als in bezug auf das gedachte Ganze. Ich sage nicht ‚Das da ist wertvoll', sondern alles ‚Das da' gehört zu der Interferenzzone bloß zeitlicher Bewußtseinsinhalte, durch deren Transparent hindurch eine gedachte Gegenstandswelt gesetzt wird. Und an dieser Gegenstandswelt haftet Wert. Tier und Pflanze können keine Würde haben, weil ihr Leben als zeitliches Kontinuum abläuft, nicht aber als reflektiert in die tragende Einheit der identischen überzeitlichen Person. Sie haben kein Schicksal, kein Ich, keine Schuld, keine Vorsätze, keine Motive, kein Ethos, keine Ideale. Und Wert ist nicht zeitlich[1]).

7. Über Skeptik.

Die letzten Menschenalter haben den Triumph des Zweifels vollendet! Der Glaube an nicht fließendes Gesetz und an ewige Rechte ist überall geschwunden. In der abendländischen Welt

[1]) Man kann von Zeit-Wissenschaft reden wie von Zeitkünsten. Die zeitlichen oder kausalen Wissenschaften (Naturwissenschaften und Psychologie) sind wertfrei. Dagegen sind Normwissenschaften kausalitätsfrei.

hat nur die katholische Überlieferung die Forderung kanonischer Normen festgehalten, während die Geistestat dreier Jahrhunderte grundsätzlich von der gegenständlichen Forderung auf Nöte des tragenden Seelenlebens zurückging . . . . Am Anfang dieser Entwicklungsreihe stand Martin Luther. Denn er zuerst unternahm es, die Seligkeit durch den Glauben, (das heißt: die Gewissensethik) an Stelle von Werk- und Tatethik zu begründen. Sein Jahrhundert, das der Renaissance und des Humanismus, hat man mit Recht als das Zeitalter der Entdeckung des Menschen gefeiert. Denn in jenen Läuften begann die Auflösung aller sachlichen Forderung zugunsten des Gefühls und der Gewissensfreiheit, bis endlich —, der Kulm dieser Entwicklungsreihe, — Immanuel Kant mit seinen drei Vernunftkritiken an Stelle der Gegenstandswelt und ihrer Forderung ihre Erkenntnispsychologie in den Mittelpunkt des Denkinteresses rückte und durch seine Ethik des ‚Reinen Willens‘ (als welcher ‚das einzige ist, das in und außerhalb der Welt für gut zu gelten habe‘) den Niederbruch der katholischen Axe, die Verfestigung der protestantischen vollendete[1]). Es ist nicht Zufall, daß just in Deutschland, wo jeder gern für sich baut und jeder ein klein Päpstlein ist, dieser Sieg der Persönlichkeit selbstherrlich sich erfüllt hat; am tollsten, ja fast irrsinnig in der deutschen Romantik, im ethischen Solipsismus Fichtes, im amoralischen Solipsismus Stirners, die dem eingestifteten Geistes-Ich die sachliche Welt zum Spielball schenkten. Dieser deutsche individualistische Geistesstrom in der Logik und Ethik vermischte sich um Mitte des neunzehnten Jahrhunderts mit dem stärkeren englischem Einfluß des seit Darwins ‚On the origin of species‘ (1859), allmächtig gewordenen Evolutionismus. Dieser deutsch-englischen Doppelgewalt: Individualismus und Evolutionismus widerstand nun nichts mehr! Die gegen-ständliche Welt der Menschen wurde als System wechselweis sich bedingender Funktionen aufgefaßt. Und wie man Naturwissenschaft ohne Gestalt trieb, organische Lebensgebilde und Formen mechanistisch in Entwicklung auflösend, so trieb man Wirtschaftswissenschaft aus historischen

---

[1]) S. Kap. 3, § 8.

Vorgängen und Relationen, so Seelenkunde ohne Seele! . . Energetische wie dynamistische Physik, Psychologismus, Pragmatismus, Aktualismus, alle diese Moden offenbarten gleicherweis den verdeckten Haß, den geheimen Widerwillen des machtwilligen Geistes gegen ‚absolute' Forderungen und gegen jene Ehrfurcht vor Tatsachen, die man ‚metaphysisch' nennt. Erst neuere Diszipline der Mathematik, als deren selbständiger Zweig sich die Logik würdig entfaltete, haben die ebenso menschliche und natürliche als unfruchtbare Skepsis durchbrochen, für deren letzten Gipfel die ‚Umwertung aller Werte' durch Friedrich Nietzsche gelten kann. Und nun erst begannen um die andere, die unpersönliche (katholische) Axe, welche die Umwandlung dreier Jahrhunderte nicht mitmachte, nicht mitmachen konnte, neue Gedanken zu kreisen!

Am Anfang dieser neuen Sachlichkeitsphilosophie stehen auch unsere axiomatischen Betrachtungen. Eine gegenständliche Ethik ist für Europa mehr als je notwendig geworden. Denn was hat die vielgepriesene Entdeckung der Persönlichkeit des Menschen, der Menschenrechte in Reformation und Revolution, faktisch erwirkt? Die grauenhafte Vorherrschaft des in ungeheurem Tempo sich fortpflanzenden, das ganze Leben als Geschäft bewertenden, europäisch-amerikanischen Durchschnittsmenschen, der im Jahre 1800 schon $^1/_5$, heute aber fast $^2/_5$ aller Erdbewohnerschaft bildet und im Laufe dieses Jahrhunderts von 175 Millionen sogenannter Menschen auf 530 Millionen sich vermehrt hat, voraussichtlich also in abermals hundert Jahren jeden Quadratmeter Boden mit einem souveränen, aller Standes- und Kastenzucht entsprungenen ‚Kulturmenschen' bepflanzen wird, jeder ein ‚freier Selbstgesetzgeber der Vernunft', ein Mann selbsteigenen Gewissens, mit modernem Komfort, suffrage universel und gleichem Menschenrecht wie Goethe oder Newton. In Wahrheit alle diese Menschenmasse mehr denn je ratlos, unfähig zu urteilen, sklavisch sich duckend vor zahllosen Schlagworten zahlloser Parteipriester und allesamt nur einig in ihrer amerikanisch-europäischen Neuzeit-Ethik, welche Philosophie des Werts und Philosophie des Geldes verwechselt und im Kerne nur ein einziges Hauptaxiom für weder relativ noch

subjektiv hält: ‚Wein ist besser als Bier und Sekt ist besser als Wein‘. Oder: ‚Über deinen Wert entscheidet, was du dir erübrigt hast‘.

8. Leben und Wert.

Wert ist, was mit Recht geschätzt wird. Nie und nimmer kann das Faktum des Geschätztseins, der Erfolg, die Selbsterhaltung, die Geltung, der consensus omnium ein Kriterium des Rechts sein. Man schätzt de facto die Wahrheit des Erkennens, die Schönheit der Gestalt, die Reinheit des Herzens, die Güte der Gesinnung. Aber das Recht alle dieser Schätzungen ist nicht zweifellos. Warum denn Wahrheit? so könnte man fragen. Gibt es nicht Lagen, in denen die Wahrheit dem Leben feindlich ist? Und wenn jemals Leben und Erkenntnis miteinander in Gegensatz kommen, wenn sich erweisen sollte, daß tägliche Selbsttäuschung, Illusion, Selbstbetrug, pia fraus zum Leben unerläßlich notwendig sind, wo bliebe dann das Ideal der Wahrheit? Und Schönheit!? Warum soll sie ein Wert sein? Erinnert Euch der Verse Goethes:

‚Alt ist das Wort, doch bleibet hoch und wahr der Sinn,
Daß Scham und Schönheit nie zusammen Hand in Hand
Den Weg verfolgen über der Erde grünen Pfad.‘ —

Es dürfte wohl wenig schöne Menschen, besonders wenige schöne Frauen geben, die nicht als Opfer ihrer Schönheit ethisch defekt oder oberflächlich sind. Nehmen wir an, daß der Kult der Schönheit auf Kosten moralischer Würde sich entwickeln muß oder anders gesagt, daß die ethischen Werte eine enge Verbindung haben mit menschlicher Ohnmacht, Häßlichkeit, Mißgeborenheit, ähnlich wie Erkenntniswerte und Wissen eine enge Verbindung haben mit physischer Feigheit! (Cicero, Erasmus.) Nehmen wir an, es gäbe keine Moralität, wenn es vollendete Schönheit und Selbstgenügsamkeit des Lebens gäbe, wer wollte dann noch den unbedingten Wert des Schönen gelten lassen? Und nun gar das Gute! Hat nicht jeder denkende Mensch Stunden, in denen er sich eingesteht: das Moralische ist Notausgang deiner Schwäche? Du bist ‚moralisch‘ im selben Maße als du dich ‚schlecht befindest‘. Alle Moral ist ein Vonhintenherum der Schlechtweggekommenen, eine Organisation der Un-

zufriedenen, eine Vergeistigung der Rache, ein Notausgang der reaktiven sentimentalischen Affekte. Wer wollte also noch unternehmen, das sichere Recht des Rechts oder die Sittlichkeit des Sittlichen zu beweisen? Wenn somit keine Art Wert als mit Recht geschätzt zu erweisen ist, so ist auch damit nichts zu erreichen, daß man die eine Sorte Wert auf eine andere angeblich ‚anerkanntere' oder besser erkennbare zurückführt. Dies ist das Verfahren der meisten Ethiker. Die einen glauben mit Reduktion des moralischen Urteils auf ästhetische Schätzung Wesentliches zu leisten, die andern versuchen umgekehrt, hinter dem ästhetischen Urteil, hinter Schönheitsfreude und Kunstgenuß, etwas Ethisch-Biologisches aufzuweisen, und auch der dritte Typ ist niemals ausgestorben, welcher alles Werten für logisches Urteilen hält. Treibt man aber den Ethiker aus einer dieser drei sokratischen Schulen recht in die Enge und fragt nach dem Nutzen des Nutzens und dem Wert des Werts, so ertönt immer dieselbe Antwort. Sie lautet: Das Leben! Das ist immer jedermanns letzte Phrase, wo sein Latein zu Ende ist. Das heißt: jede Werttheorie mündet ein in das ‚aut mori aut ita vivere'. Die Lebensnötigung ist allemal der letzte Trumpf. Die Notwendigkeit des Wirklichen wird zum Kriterium gemacht für die Forderung des Seinsollens. Es muß so sein, daher soll es so sein! Wenn nun aber wirklich Leben die letzte Norm und eine Quantifizierung oder Intensifizierung des Lebens der Oberwert jedes Wertsystems wäre, nun, so liegt in mir eben ein Gegenwille, um des Wertes willen das Leben zu negieren. So ist, was ich als ‚Wert' ergreife, eben lebensfeindlich! Möglich, daß ich dabei unterliege, möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß der Erfolg (d. h. mein Untergang und Überrädertwerden) ein solches Wertpathos als absurd erweist. Dennoch bin ich unwiderlegbar. Kanonen sind keine Rechtsgründe. Die brutale Machttatsache, ja der Widerstand der ganzen Welt wird dem ethischen Bewußtsein nie und nimmer als Rechtsargument einleuchten[1]. Es ist möglich, daß in der

[1]) Umgekehrt wird dem ‚gesunden Menschenverstande' auf immer und ewig seine Lebensrealität und die Eudämonie der Lebendigen das sicherste, letzte, unwiderleglichste aller Argumente bleiben. So sind auch

Wirklichkeit immer nur das als Wert gilt und gelten kann, was Leben erhaltend ist, aber man soll mir einmal klarmachen, mit welchem Recht und welchem Sinn Leben überhaupt vorhanden sein muß. Hier stehen wir an dem Grenzpunkt, wo auf immer alle Menschen in zwei Parteien zerfallen. Je nachdem das angeborene Ich oder das eingeborene Selbst, der wirkliche historische Mensch oder der zeitlose und heilige Wille dominiert. Das angeborene Ich kehrt sich immer gegen die andern, der zeitlose Wille zuletzt immer gegen das Ich. Immer werden die Vielen und Viel-zu-vielen fühlen: Fiat vita pereat veritas. Immer hie und da ein Seltener: Fiat veritas pereat vita. Immer die Einen: ‚Lieber Sklav als tot' und der andre: ‚Lieber tot als Sklav'. Und Beides ist in der selben Seele lebendig. So beginnt ein dem Seneca zugeschriebenes Gedicht mit den folgenden erstaunlichen Worten:

Debilem facite manu
Debilem pede coxa,

---

heute alle Argumentationen gegen ‚Idealismus', ‚Rationalismus', rein logische oder axiologische Überlegungen im Kern immer nur Umschreibungen der Versicherung, daß dergleichen unnütz, unfruchtbar, ungesund, nicht nutzbringend, nicht zum Glücke führend und der Menschennatur zuwider sei. Umschreibungen des Bacoschen Satzes: fastidio delicias et superbiam mathematicorum, usui et commodis hominum consulimus. Man lese, wie z. B. W. Jerusalem die erkenntniskritische Lebensarbeit Cohens, Rickerts, Meinongs kurzerhand abtun zu können glaubt, mit dem immer wiederholten, immer gern gehörten Argument, dergleichen Denkarbeit sei ‚Hypertrophie des Denkvermögens', nicht nützlich, nicht beglückend, nicht gesund. (Einl. in die Philosophie. 5. Aufl. 1913. S. 52, 88, 375 usw.). Dieser common sense ist so unwiderleglich wie der Beweis, daß Champagner nicht als Schreibtinte zu gebrauchen sei. Ähnliche ‚Aktualität' der Geistigkeit offenbart Fritz Mauthners ‚Wörterbuch der Philosophie' (1912). Was dort unter Wertgefühl, Werturteil, Wahrheit, Wahrscheinlichkeit zu lesen steht, müßte auch dem zum sachlichen Schauen unfähigsten Geist vor die Seele führen, welch quälendes Gestrudel entsteht, wenn unser rechthaberischer ‚kritischer Verstand' sein bißchen sogenannte Wirklichkeit und Erfahrung für den Urquell von Erkenntnis und Wahrheit hält. Wissen um Tatsachen, und seien es Milliarden Tatsachen, hat nichts mit Philosophie zu tun. Aber wo gibt es Größe und Würde, vor der eine machtwillige und machtgewisse Tatsachenintelligenz das Auge niederschlägt? Vom Standpunkt der Wirklichkeitswissenschaften kann man ja billig zu jeder Wahrheit ein ‚nur' und ‚nichts als' beifügen. —

Tuber adstrue gibberum,
Lubricos quate dentes:
Vitam dum superest, bene est
Hanc mihi, vel acuta
Si sedeam cruce, sustine . . .

Und dieser selbe Stoiker, der lieber lahm und krumm geschlagen und als elendester Krüppel und Sklave leben zu wollen bekennt, als gar nicht leben, sprach mitten im höchsten Übermaß des Reichtums und Lebens, als Lehrer und Freund des Weltbeherrschers Nero, im goldenen Hause in Rom, bevor er freiwillig das Leben fortwarf, das stolzere Wort: Non potest cogi, qui potest mori.

Heißt das nun, wie Kant meint, daß wir eben Bürger zweier Welten seien? Daß der Wirklichkeit ein Reich der reinen Vernunft, der Welt der Phänomena die ‚höhere Welt' der Noumena, als das ‚eigentliche Sein' eingeschachtelt liege? Nein! Es heißt vielmehr, daß es keinerlei Sinn hat, vom Leben als solchem zu sagen, daß es wertvoll oder wertlos, wahr oder falsch, vernünftig oder sinnlos sei. Die Wirklichkeit ist, was sie ist. La vie est faite ainsi. Und Wissenschaft ist ausnahmslos Erfahrungswissenschaft; sie kann erlebte Tatbestände in Menschenworten konstatieren. Darüber hinaus besitzt sie (was als solches nichts mit ‚Wissen' zu tun hat): Normen, d. h. Ausmaße und Vorgesetze zum Denken und Umdenken der Erlebnisse zu Dasein und Wirklichkeit. Das Normative aber stellt, gleich der Mathematik, eine Sphäre reiner unwirklicher Erkenntnisse dar. Wenden wir sie auf das Erfassen von Erlebnissen an, so ersteht vor uns das theoretische Ideal: ‚alles denknotwendige Wirkliche an Hand des Reichs reiner Vorsätze auszuwerten'; als praktisches Ideal: die Forderung, so zu erleben und Leben aktiv anzupassen, daß ‚schon von Natur' geschieht, was wir bei jedem Handlungsschritt, von nachhinein, als das unsrer reinen Vernunft nach Geforderte und Gesollte uns zu Bewußtsein zu bringen vermöchten.

A. Sachregister.

B. Namenregister.

